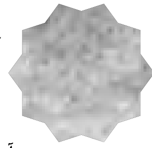


داستایفسکی از منظر فلسفی

گفتاری از دکتر کریم مجتهدی

اشاره
جلسهٔ سخنرانی استاد گرامی، جناب آقای دکتر کریم مجتهدی، دربارهٔ داستایفسکی، نویسندهٔ بزرگ روس، و تحلیل فلسفی آراء او در رمان‌هایش در شهر کتاب برگزار شد. این جلسه به مناسبت انتشار کتاب ارزشمند داستایفسکی؛ آثار و افکار، از استاد گرامی، توسط انتشارات هرمس در سال ۱۳۸۷ برگزار شد. در این جلسه، جناب اقای دکتر مجتهدی توضیحاتی در باب کتاب و مسائل مرتبط با آراء داستایفسکی ارئه کردند. آنچه می‌خوانید، متن ویراستهٔ مباحث همان جلسه است و لحن نزدیک به گفتار این مقاله نیز از همین‌جاست.



بنده عرایض خود را با خاطرهٔ مکالمهٔ کوتاهی که تابستان گذشته داشتم، آغاز می‌کنم تا ضمناً کار خودم را نیز تا حدودی توجیه کنم.

تابستان گذشته در یک جلسه‌ای، با یک ایرانی آشنا شدم که برای دیدن والدینش از آمریکا آمده بود و من چون مشغول نوشتن این کتاب بودم، از او پرسیدم آیا در دانشگاه‌های آمریکایی داستایفسکی خوانده می‌شود یا نه؟ او که علاقه‌مند به ادبیات و فرهنگ بود، گفت: نه مثل سابق؛ برای اینکه در موقع جنگ سرد، تمام غرب داستایفسکی می‌خواند تا روزنه و وسیله‌ای پیدا کند تا روحیهٔ روس‌ها را بشناسد. داستایفسکی در غرب یک جنبهٔ شاید سیاسی پیدا کرده بود و وسیله‌ای بود برای شناختن آن منطقه‌ای از جهان که دشمن غرب به حساب می‌آمد. بنده در همان دوره در فرانسه (در مقطع کارشناسی) محصل بودم. در آن دوره همهٔ دانشجویان داستایفسکی می‌خواندند. اگر در کلاس کانت تدریس می‌شد، خارج از کلاس، بین جوان‌ها بحث از داستایفسکی بود، و همچنین چند فیلم فرانسوی بود که ساخته بودند و به نمایش گذاشته می‌شد و از همه مهم‌تر، برای ما دانشجویان رشتهٔ فلسفه در درس‌های مربوط به فلسفهٔ اخلاق، تقریباً می‌توانم بگویم که ۸۰٪ از مثال‌ها از کتاب‌های داستایفسکی زده می‌شد؛ مثلاً آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند؟ اگر من یک آرمان و هدف بزرگی داشته باشم، به هر وسیله‌ای، حتی جنایت، حتی ارتشاء، حتی خیانت، می‌توانم دست بزنم؟ آیا این عمل من توجیه می‌شود؟ در یک چنین بحثی، که از یک طرف ماکیاول قرار داشت و از طرف دیگر شاید داستایفسکی را قرار می‌دادند، مثال از راسکولنیکوف زده می‌شد، از کتاب جنایت و مکافات. اصلاً راسکولنیکوف از نظر روحی فرد پاکی است؛ یعنی مظهری است از یک نوجوان خوش‌نیت؛ از آنجا که بعضی از مظالم را در جامعه نمی‌پذیرد و خودش به تنهایی می‌خواهد اقدام کند، و در جریان کار با تمام اهداف درستی که دارد، نه فقط به یک جنایت، بلکه به دو جنایت دست می‌زند؛ یکی کشتن یک زن رباخوار و دومی، از بین بردن یک دختر معصوم کامل؛ یعنی دختری که از عقل محروم است و ساده‌لوح است. بعد تمام کتاب، مکافات همین اقدامی است که او کرده است. این مکافات در ازای هدف بسیار پاکی است که او داشته، ولی آن عملی که انجام داده است، توجیه نمی‌شود. تمام داستان این‌طور است. مقدار پولی که از آنجا به دست می‌آید، بسیار کمتر از آن بوده که تصور می‌کرده است و در ثانی از آن لحظه به بعد، هیچ‌وقت حتی از آن پول استفاده نمی‌کند و فقط سرگردانی نصیبش می‌شود.

من این سؤال را مطرح می‌کنم که چرا من که دانشجوی رشتهٔ فلسفه بودم و به آن علاقهٔ زیادی داشتم و الآن هم که سنّم بالا رفته، علاقه‌ام دوچندان شده است، چرا به داستایفسکی می‌پردازم؟ یکی از علت‌هایش این بود که فلسفه، مجموعه‌ای از اصطلاحات صوری و انتزاعی نیست. شاید فیلسوف واقعی از هر فرد دیگر بیشتر کوشش می‌کند که حقایق انضمامیِ ملموسِ واقعی را در بیاورد. این هم یک روشی است که شاید با روشِ عامّه فَرق داشته باشد. حتماً هم روشش با روش رمان‌نویس فرق دارد؛ ولی دلیل نمی‌شود که متفکر راجع به یک رمان‌نویسی مثل داستایفسکی فکر نکند. شاید داستایفسکی بزرگ‌ترین رمان‌نویس عالم باشد. حالا دلایلش را من توضیح خواهم داد. اگر تولستوی را در روسیه بزرگ می‌دانند، تورگنیف را بزرگ می‌دانند ...، داستایفسکی به نظر من از لحاظ رمان‌نویسی از همهٔ آنها بزرگ‌تر است؛ چون در واقع به یک معنایی او رمان‌نویس نیست. آنچه که رخ می‌دهد، در آثار داستایفسکی هجوم خود قهرمان‌هاست؛ قهرمان‌ها واقعاً زنده هستند. شما احساس می‌کنید که رمان‌نویس دارد رنج می‌برد و اسیر یک مشت اجنّه شده است. مسحورش کرده‌اند و نمی‌تواند آنها را نبیند، و آن بیماری که داستایفسکی دارد، به او مهلت می‌دهد که در نهایت در مقابل قهرمان‌هایی که خودش دارد آنها را خلق می‌کند، تسلیم شود. او اگر قهرمان‌ها را خلق می‌کند، برای این است که قهرمان‌ها او را مسحور کرده‌اند؛ با سِحر خودِ قهرمان‌هاست که آنها حیات پیدا کرده‌اند؛ قهرمان‌ها دستبردار نیستند.

یک چیزی که من در اینجا می‌توانم مقایسه کنم، مقایسه بین پیراندلو و داستایفسکی است. البته داستایوفسکی کجا و پیراندلو کجا؟ «پیران دولو» یک نمایشنامه‌نویس ایتالیایی نسبتاً معروف است، متعلق به دوران بین جنگ جهانی اول و دوم است. آن موقع شهرتی فوق‌العاده داشت و خودش هم دانشجوی فلسفه بود؛ ولی نمایشنامه‌نویس شد. این شخص نمایشنامه‌ای دارد که در آن، شش قهرمان، شش شخصیت، در پی مؤلف هستند. در پردهٔ اول، شخصی می‌خواهد نمایشنامه بنویسد؛ در باز می‌شود، شش نفر وارد خانهٔ اومی‌شوند و او هیچ کار نمی‌تواند بکند؛ یک توصیفی از کسی می‌کند، یک قهرمان یقه‌اش را می‌چسبد و می‌گوید من این‌جوری نیستم، و البته پیراندلو بازی می‌کند. پیراندلو این کار را می‌کند تا نمایشنامه‌ای که می‌نویسد، جذاب باشد.

اما داستایفسکی بازی نمی‌کند؛ کاملاً معلوم است. رمان اولش، به اسم همزاد، که چیز مهمی هم نیست و شهرتی ندارد، داستان مردی است که داستایفسکی شروع نوعی بیماری را در او توصیف می‌کند که با کسی روبه‌رو می‌شود که نمی‌داند کیست؛ یک سایه‌ای است که تعقیبش می‌کند و در واقع سایهٔ خودش است؛ ولی نسبت به خودش بیگانه است و فکر می‌کند یک شخص دیگری شده است. این همان دوشخصیتی است که در داستان‌های داستایفسکی اصل است. هر شخصیتی که می‌شناسید، باید همزاد او را هم بشناسید؛ چون هر شخصیتی یک همزاد دارد. هر شخصیتی دو نفر است؛ یک چهرهٔ ظاهری دارد و یک چهرهٔ غیرظاهری. این جزء کار داستایفسکی است. در داستان همزاد، این شخص آدم بدی نیست؛ ولی آن همزاد یا سایه بد است؛ سایهٔ شیطانی‌اش بد است. در تمام شخصیت‌های اصلی داستایفسکی یک چنین چیزی دیده می‌شود و شاید بیشتر از همه، عمیق‌تر و دیدنی‌تر از همه، شخصیتی که با قدرتی فوق‌العاده توصیف شده است، «ایوان» باشد در برادران کارامازوف، که به نظر بنده، شخصیت مرکزی است. درست است که چهار برادر هستند و جمعیّتی، شاید بیش از چهل نفر، در این داستان توصیف می‌شوند، ولی این یک شخصیّت واقعاً عجیب و غریب است؛ از این لحاظ که

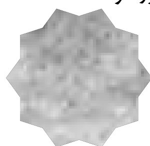
در عیـن پاکی، در انفصام روحی زندگی می‌کند؛ یعنی از یک ناراحتی شخصیتی عمیقاً رنج می‌برد، و این نکته در این داستان خیلی اهمیت دارد؛ یعنی آن بُعد اصلی داسـتان که همان مفتّش بزرگ اسـت که متنی اسـت که ایوان نوشته است و برای برادرش می‌خواند. برادرش می‌آیـد پهلویـش و او می‌گوید من یک چیزی نوشـتم و می‌خواهم برایت بخوانم. او قبول نمی‌کند؛ برای اینکه شـخصیت دیگری است؛ ولی او می‌خواند؛ داسـتان مفتّش بزرگ را بنا به تعریف، داستایفسکی ننوشـته است. این شخصیت را ایوان نوشـته است که برای برادرش خوانده می‌شود.

مـن اینجا مطابق طرحی کـه در ذهنم بـود، عرایضم را عنوان نکردم. بالاخره اول باید ببینیم که داستایفسـکی خودش چه کسـی بوده، چه تاریخی متولد شـده، وضع روسـیه در آن زمان چطور بوده اسـت؟ ایشان در قرن ۱۹م می‌زیسته اسـت. سال ۱۸۲۱م در مسکو متولد شـده و در ۱۸۸۱م در سـن‌پترزبورگ مرده است. ۶۰ سال عمر کرده و تا کنار تیر اعدام هم رفته است؛ ولی لحظهٔ آخر خبر رسیده که بخشیده شـده است؛ یعنی مرگ و تمام این حالات را خودش تجربه کرده است. مدتی در زندان بوده و البته از زندان بخشوده نشده است؛ بلکه از تیرباران بخشوده شده است. در زندان با چهره‌هایی آشنا شده اسـت که خودش توصیـف می‌کند مثل افرادی که جـذام گرفته‌اند، سال‌های سال است که اینجا هستند؛ وقتی که با آنها درددل می‌کنید و عمق مطالبشـان را می‌شنوید، به پاکی‌شان پی می‌برید؛ درمی‌یابید که افرادی بدبخت هستند؛ اما الزاماً افرادی شرور نیستند. این شخص سـپس برمی‌گردد و زندگی‌اش سـر و سـامان می‌گیرد. با زن اولش اختلافاتـی دارد؛ بـرای اینکه اصلاً آن زن بیمار اسـت و نسـبت به کار او و خـود او بی‌توجه اسـت. بعد در اثر بیمـاری از بین می‌رود و داستایفسـکی، سـپس در سـال‌های بعد با یک خانم دیگری ازدواج می‌کنـد که برعکـس زن اول، خیلی فداکار اسـت و احتمالاً اگر آن زن نبود، داستایفسـکی نمی‌توانسـت این رمان‌ها را بنویسد. آن زن منشیگری شوهرش را هم می‌کرده است.

این رمان‌ها نوشته می‌شود؛ مجموعاً ۵ رمان بزرگ و تعداد خیلی زیـادی رمان‌های کوچک‌تر، که اولین رمـان بزرگ و قدیمی‌ترینش کتاب جنایت و مکافات است که در سال ۱۸۶۵ نوشته شده. اتفاقاً در چاپ کتاب من، این تاریخ به غلط زده شده است. کتاب دیگرش ابله است که کتابی بسیار خواندنی است. کتاب سومش تسخیرشدگان است که جنبهٔ سیاسی دارد و آیندهٔ روسیه را ترسیم می‌کند. کتاب چهارمش، کتاب نوجوان است که مسائل جوانان را مطرح می‌کند؛ و بالاخره کتاب آخرش، که شاید وضع مُجامع کل آثاری است که داستایفسکی نوشته اسـت همان رمان برادران کارامازوف است. در روزنامه که «یادداشت یک نویسـنده» نام دارد، گاهی داستان‌های کوتاهی هم هست. کل یادداشت‌ها گزارش نیست و داستان‌های کوتاهی هم دارد به نام‌های «نازنیـن»، «بوبوف» و خیلی‌های دیگر. این یادداشـت‌ها جنبه‌هایی سیاسـی دارد که من نمی‌پسـندم؛ چون تعصبی فوق‌العاده نسبت به روسـیه بر آنها حاکم اسـت. از این جنبه‌های سیاسی اگر صرف‌نظر کنیم، من قسـمت‌هایی از این یادداشـت‌ها را خیلی دوسـت دارم و آن، گزارش‌هایی اسـت که گاهی لابه‌لای یادداشت‌ها داده می‌شود؛ مثلاً گزارش بچه‌های بزه‌کار، جوان‌های کوچک ۱۲-۱۳ ساله که در بازداشـتگاه‌ها و دارالتأدیب‌ها هستند و اینها را می‌خواهند سالم‌سازی بکنند و دوباره به جامعه برگردانند؛ در صورتی که آنجا مثل لانهٔ زنبور و در بدترین شرایط است. داستایفسکی همهٔ اینها را می‌بیند. یا گاهی دربارهٔ نویسـندگان صحبت می‌کند. یـک فصلی دارد که در آن راجع به مرگ ژرژ سـاند صحبت می‌کند؛ همان خانم نویسـندهٔ فرانسوی بزرگ که تقریباً هم‌دورهٔ داستایفسکی بود. او می‌میرد و داستایفسکی دربارهٔ مرگ او گزارش می‌دهد و ارزش کار آن زن و روح عظیم او و واقع‌بینی‌اش را با استادی تمام منعکس می‌کند.

داستایفسکی به‌طور کلی ادبیات روسیه را خیلی خوب می‌شناخت. تولستوی را چندان دوست نداشت و دلیلش را هم گفته است. تورگنیف را نیز خیلی دوسـت نداشـت و او را غربزده می‌دانست. کتاب برادران کارامازوف علیه تورگنیف نوشـته شده است. ولی یکی از افرادی که خیلی از نوشته‌هایشـان تجلیل می‌کند، گوگول است و وقتی شرحی را که دربارهٔ گوگول می‌دهد، می‌خوانید، به نظرتان می‌رسـد که شاید اصیل‌ترین نویسـندهٔ روسی گوگول باشد؛ و البته پوشکین را در درجهٔ اول قرار می‌دهد و او را روح روسیه می‌داند و واقعاً علاقه‌ای فوق‌العاده بـه او دارد از هـر لحاظ؛ از لحاظ سـبک نـگارش، از لحاظ ظرافت نوشـته‌هایش، از لحاظ فهم وی از جریانات، از لحاظ قدرت تخیلّ و از لحاظ تحریر و بیان مطالب. اینها نویسـندگان روسی‌ای هستند که داستایفسـکی از آنها تجلیل می‌کند؛ اما کتاب‌ها و رمان‌های خارج از روسیه را نیز فراوان می‌خوانده و یکی از کسانی که خوب می‌شناخته و شـاید از او الهام گرفته، دیکنز اسـت. کتاب آزردگان که در حاشیه عرض کردم، تقلید از بعضی از رمان‌های دیکنز اسـت و برای همین، مـن آن را جزو آثار خوب داستایفسـکی نمی‌دانم. با اینکه خیلی هم تقلید نیست، ولی بالاخره آن ابتکاری که در آثار دیگرش دارد، به نظر من در آنجا کمتر دیده می‌شود.

بالـزاک یکـی دیگـر از نویسـندگانی اسـت کـه مـورد توجه داستایفسـکی بـوده اسـت. او به‌طـوری مجـذوب بالزاک بـود که رمان معـروف او، اوژنی گرانده، را به روسـی ترجمه کرد. در ادبیات فرانسـه، بالزاک نویسـنده‌ای پیرو اصالت واقع شـناخته شده است. نویسـندگانی را هم داریم که پیرو اصالت طبیعت هستند و به اصالت طبیعـت توجه دارند؛ مثل امیـل زولا و خیلی‌های دیگـر؛ یا مثلاً از همه‌شـان بزرگ‌تر در این زمینه، نویسـندهٔ کتاب خانم بواری، یعنی گوسـتاو فلوبر، اسـت که واقعاً در نوع خودش شـاهکاری اسـت. در اینجـا می‌خواهم این را بگویم که البته داستایفسـکی، آثار بالزاک را خوانده بود، آثار دیکنز را خوانده بود، از نمایشـنامه‌نویس‌های آلمانی خیلـی آگاه بود و آثار شـیللر را خوانده بود و نوشـته‌ای دربارهٔ ماری اسـتوارت دارد که نمایشـنامهٔ شـیللر را به یاد می‌آورد و خیلـی چیزهـای دیگـر؛ ولی بـا هیچ‌کـدام از این نویسـندگان قابل مقایسه نیسـت. هیچ‌کدام از این نویسـندگان را کنار داستایفسـکی نمی‌توانیم قرار دهیم. داستایفسـکی روانکاو اسـت؛ ولـی با فروید،



یونگ و آدلر و ... کوچک‌ترین سنخیّتی ندارد. این روانکاوی، یک مشترک لفظی خواهد بود. اگر بخواهیم داستایفسکی را در مکتب فروید بدانیم، می‌توانیم از علم‌النفس داستایفسکی صحبت کنیم؛ از نوعی روانشناسی داستایفسکی صحبت کنیم. درست است که نیچه گفته است من هرچه دربارهٔ روانشناسی و علم‌النفس یاد گرفته‌ام، از داستایفسکی یاد گرفته‌ام؛ ولی به چه معنایی؟ به چه معنایی داستایفسکی روانشناس است؟ آیا داستایفسکی رفتارشناسی به سبک واتسون می‌کند؟ اصلاً این‌طور نیست. آیا داستایفسکی بر اثر گرایش‌های جنسی انسان تحلیل روانی می‌کند؟ اصلاً این‌طور نیست. خود شهوات جنسی تابعی از نفس انسان است؛ نه اینکه نفس انسان تابعی از آنها باشد. آنچه که او می‌بیند، حتّی من نمی‌خواهم بگویم دینی است؛ چون خیلی هم دینی نیست، دین رسمی نیست؛ به خدا شدیداً اعتقاد دارد. اصلاً فکر می‌کند که سرّ وجودی انسان این است که انسان در مقابل خداست.

این وجدان است. این نوع روانشناسی، روانشناسی‌ای است که وجدان را اصل قرار می‌دهد. اگر راسکولنیکوف دچار مکافات می‌شود، برای این است که وجدان دارد. اگر وجدان نداشت که دچار مکافات نمی‌شد. همان وجدان است که موجب مکافات او شده است. اگر ما داستایفسکی را با نویسندگان دیگر مقایسه کنیم، نشانگر آن است که اصلاً نمی‌دانیم با چه نویسنده‌ای روبه‌رو هستیم. حال در این روسیه که داستایفسکی در آنجا می‌نویسد، چه خبر است؟ چرا این‌طوری شده؟ چرا همهٔ این قهرمان‌ها بیمارگونه به نظر می‌رسند؟ همه‌شان هیجان‌زده و بیمار هستند و در یک جور التهاب روحی به سر می‌برند؛ چرا؟

در چارچوب تاریخی، روسیه در اواسط نیمهٔ دوم قرن نوزدهم یک سلسله تحولاتی به سبک اروپایی انجام گرفته است؛ اصلاحات ارضی در روسیه صورت گرفت؛ جامعه به هم خورد. افرادی که صاحب زمین بودند، مالک بودند، پولی گرفتند و روسیه را ترک کردند و در کشورهای اروپایی مشغول خرج کردن این پول شدند. آن داستان قمارباز که اشاره کردم، در آنجا پیرزنی است که برای لجاجت با وُرّاث، پولش را برداشته، آورده مناکو تا خرج کند و آن را از بین ببرد. اصلاً خودش هم می‌گوید که می‌خواهم این پول را قبل از مردنم از بین ببرم. به روحیهٔ این پیرزن توجه بکنید که آنقدر از ورّاث خود رنجش دارد که حاضر است اموالش را آتش بزند. بیخود نیست که در کتاب ابله وقتی شاهزاده میشکین که برای درمان بیماری سل به سویس رفته بوده است، از مسافرت برمی‌گردد، آن‌چنان شرح راه‌آهن را می‌دهد. دارند راه‌آهن می‌سازند و این برایش تازگی دارد که با راه‌آهن به روسیه برمی‌گردد. در آنجا با روگوژین، مردی که بومی روسیه است، روبه‌رو می‌شود. دوتا شخصیت کاملاً متفاوتهستند؛ یکی شاهزاده میشکین که ناخوش و لطیف است و تحمل سختی را ندارد و زود می‌رنجد و دایماً به همه ترحّم می‌کند، بدون اینکه بفهمد باید به اینها واقعاً ترحّم کرد یا نه؛ تا این حد هم نمی‌فهمد. این دوتا با هم روبه‌رو می‌شوند. دوتا شخصیت در شرایط جدید روسیه هستند و یک جوّ دوستی میان آن دو ایجاد می‌شود. در دنبالهٔ داستان، دوستی این دو نفر کل داستان را ترسیم می‌کند تا آخر. در اینجا این دو نفر در عین حالی که نسبت به هم احساس محبت و دوستی می‌کنند، به‌خصوص روگوژین تحمل میشکین را ندارد؛ مثل اینکه مسئلهٔ اختلاف طبقاتی نیست؛ چون میشکین پولی ندارد؛ فقیر است. خودش هم می‌گوید که من هیچ چیز ندارم؛ و این یکی برعکس، پولدار است. ولی از لحاظ شأن انسانی، روگوژین شخصیتی که اینقدر نرم و مهربان است را نمی‌تواند تحمل کند. در عین حال، کوچک‌ترین حادثه‌ای که برای میشکین رخ می‌دهد، روگوژین می‌خواهد از او دفاع کند؛ یعنی یک احساس مضاعف به هم دارند. در عین تنفر، عین دوستی است. این صحنه‌ها خاص داستایفسکی است.

در بین همهٔ قهرمان‌ها چنین حالتی وجود دارد. بد نیست که این داستان را تا حالا که شروع کردیم، قدری دنبال کنیم، شاید به ما کمک کند که جلوتر برویم. در این داستان این دو در ایستگاه راه‌آهن خداحافظی می‌کنند، میشکین می‌رود به منزل یکی از اقوام دورش که ژنرال است و دو دختر دارد، و وقتی به آنجا می‌رسد، خبردار می‌شود که در آنجا هم یک خبری هست؛ یعنی یکی از منشی‌ها را می‌خواهند با یک خانمی ازدواج کند و در ازای این ازدواج، می‌خواهند یک پولی به او بدهند، و بعد عکس آن شخص، آناستازیا فیلیپونا، روی میز است و دست به دست می‌چرخد که این کیست که دارند بابتش پول می‌دهند. میشکین این را می‌بیند و می‌بیند که در عین زیبایی، عین بدبختی‌اش هم در این عکس مجسّم است و حالت ترحم پیدا می‌کند و سؤال می‌کند. بعد در دنبالهٔ این جریان، در منزل همین خانم فیلیپونا این جمعیت جمع می‌شوند که تصمیم‌گیری کنند. هم خود خانم فیلیپونا هست، هم گانیا هست و هم پرنس میشکین و هم تصادفاً جمعیت بی‌شماری آنجا هست و این استادی داستایفسکی در صحنه‌سازی عمومی است. کافی نیست که یک نفر را شما توصیف کنید. یک دفعه شرایطی را به وجود می‌آورد که یک قبیله‌ای یک دفعه دور هم جمع می‌شوند و از همدیگر انتقاد می‌کنند و در عین حال می‌خواهند مورد انتقاد قرار بگیرند؛ و این یک نوع تصعید روحی است. بعداً در روانشناسی آمریکایی به تقلید از همین چیزها پسیکودرام و سُسیودرام پدید آمده، واستون و وارنو و خیلی از روانشناسان از آن تقلید کرده‌اند؛ ولی مال داستایفسکی تقلید نیست؛ واقعاً اصیل است. یک جوّی است که در آن، همه می‌خواهند اعتراف کنند؛ همه می‌خواهند از یکدیگر اعتراف بگیرند و ناخواسته در جمع شرکت کرده‌اند. مثل جلسهٔ ما نیست، ما در این جلسه خودمان آمدیم؛ ولی آنجا تصادفاً دور هم جمع شده‌اند. در این وضع، روگوژین که در قطار با پرنس میشکین آشنا شده است، پیدا می‌شود. حالا خواننده می‌فهمد که روگوژین عاشق این خانم آناستازیا فیلیپونا است. حالا دو رقیب است که یکی از آنها یک منشی بدبخت بی‌پول است که می‌خواهند به او پولی بدهند، بلکه به زندگی این زن سامانی بدهد، و آن یکی یک آدم قلدری است و پول درآورده و آمده است تا معشوقه‌اش را ببرد. زن هم زنی ساده نیست. می‌ایستد و می‌گوید مرا حراج می‌کنید؟ خُب بفرمایید! بعد پرنس میشکین وقتی حال این زن را می‌بیند، اشک در چشمانش حلقه می‌زند و به پای آن زن می‌افتد و می‌گوید

من خودم با تو ازدواج می‌کنم. این‌طوری، می‌شـوند سه نفر. در آنجا روگوژین که نوکیسـه است، پولدار اسـت، یک کیسه پول درمی‌آورد و روی میز می‌گذارد و می‌گوید آناسـتازیا مال من است؛ من بیشتر از هر کسـی پول دارم. آناسـتازیا پول را برمی‌دارد و در آتش می‌اندازد؛ یعنی فقط مبارزه برای شأن انسان. هیچ‌کدام نمی‌خواهد شأنش پایین بیاورد. انسـان واقعی یعنـی همین؛ هرکس می‌خواهد شـأن خود را حفظ کند. هرکدامشـان این حالت را دارند. در این وضع که هرکدام خودشـان را اثبات کرده‌اند و آناستازیا هم اثبات کرده است که او آن موجودی نیسـت که آنها فکر می‌کنند، میشکین نشان داده است که یـک آدم بیش از اندازه پـاک و ضعیف اسـت؛ روگوژین قلدری‌اش را نشـان داده و گانیا هم یک منشـی ساده اسـت و حالت خودش را نشـان داده اسـت. اینها بالاخره پول‌ها را از آتش بخاری درمی‌آورند و آناسـتازیا قبول می‌کند که با روگوژین برود و نه ترحم میشـکین را می‌پذیـرد و نه برنامه‌ای را که گانیا برایـش چیده بود. اقلاً روگوژین مرد زمانه از نوع خودش است.

داستان در انتها به اینجا می‌رسد که روگوژین آناستازیا را می‌کشد. یـک جنایتی در اینجا رخ می‌دهد؛ یعنـی به هیچ‌وجه هیچ‌کدام با آن هدفی که داشـتند، با آن آرمانی که داشـتند، عملاً در آن وضع قادر نبودند زندگی سالمی داشته باشند؛ یعنی یک وضعی به‌وجود می‌آید که زندگی‌ها دیگر سالم نمی‌ماند. در رمان‌های دیگر، که همان جنایت و مکافات از همه بهتر است، دیگر شرح نمی‌دهم؛ در تسخیرشدگان هم که جنبهٔ سیاسی دارد، قهرمان‌ها تسخیرشده‌اند؛ یعنی وجدانشان اسیر اسـت. نوجوان هم که رمان چهارمی است؛ اما بیشتر ترجیح می‌دهم در اینجا اندکی هـم به برادران کارامازوف بپردازم و به همان مفتّش بزرگ سـخن بگویم. برادران کارامازوف داسـتانی است از دو نسل؛ نسـل پدران و نسـل فرزندان. همان موضوعی اسـت که تورگینف درباره‌اش رمان نوشـته اسـت. در اینجا ما با یک شـخصیتی روبه‌رو هستیم که پدر است: فیدور کارامازوف. او یک نوکیسه است. شخصی است اسیر هوا و هوس خودش و با اینکه پیر است، اما مظهری است از یک مرد فاسد و رفتارش با فرزندانش هم اصلاً درست نیست؛ یعنی شخصی خودخواه است و ثروتش را در اختیار خودش دارد و می‌خواهد تا لحظهٔ آخر از هوس‌هایش و دیگر امکاناتی که جسـت‌وجو می‌کند، حداکثر بهره را ببرد.

پسر اول این شخص، دیمیتری، از یک زن اشرافی است که مرده اسـت. دیمیتری در سنّت مادری است؛ دنبالهٔ خانوادهٔ مادری‌اش اسـت؛ یعنی می‌خواهد جزو اشـراف بماند. او پدرش را با نظر تحقیر نگاه می‌کند؛ مثل اینکه یک شاهزاده با نوکرش صحبت کند و او را پست و پایین می‌داند. این دو با هم رقابت عشقی هم دارند؛ خانم گروشـینگا را هم پدر دوست دارد و هم دیمیتری. برادر دوم و سوم، ایوان و آلوشیا، از یک مادر هستند. مادرشان یک مقدّسه و زنی مؤمن بوده که در آن خانواده تحت شکنجهٔ پدر قرار گرفته و از بین رفته اسـت. این دو پسر که برادر تنی هستند، به کلّی با هم فرق دارند. آلوشیا جوانی است پر از امید و نیرو که می‌خواهد آیندهٔ روسیه را بر اساس اعتقاد دینی بسازد. او درس دینی می‌خواند و به سنّت‌های دینی روسـیه اعتقاد دارد و فکر می‌کند که عرفان عمیق روسـی که در سـنّت مسیحی وجود دارد، تنها راه نجات و بازگشت به اخلاق در روسیه است و به سـلامت و تعادل اجتماعی می‌انجامد. آلوشیا نفس مطمئنه است؛ یعنی راحت اسـت. پدر، یعنی فیدور کارامازوف، نفس امّاره اسـت، اگـر خیلی ایرانی بخواهیم بگوییـم؛ و ایوان نفس لوّامه اسـت؛ یعنی مردّد اسـت؛ یک کمی مثل فلسفهٔ پدیدارشناسی هگل، در مرحلهٔ شـعور اندوهبار اسـت؛ یعنی نمی‌داند چه کار بکند؛ راهش را گم کرده اسـت؛ نفس امّاره ندارد؛ یعنی آدم فاسـدی نیست؛ مثل بـرادر کوچک‌تر خودش نفس مطمئنه نـدارد؛ نفس لوّامه دارد؛ یعنی راحت نیست و دایماً نگران است. آن نفس اندوهبار هگلی است. یک برادر چهارمی هم هسـت که او معلوم نیسـت از چه مادری است، به نام اسمردیاکوف. اسـمردیاکوف کمی کلبی‌مذهب است؛ در آن خانه اصلاً معلوم نیست نوکر است یا فرزند آقا؛ اصلاً معلوم نیست چه‌کاره است. بیشتر نوکر است و پدر را در خانه به خدمت خودش درآورده اسـت و به همه هم خدمت می‌کند و یک آدم بیمار و عجیبی اسـت. اسـمردیاکوف به ایوان علاقه دارد؛ چون تنها کسی در خانواده است که برای او احترام قایل است. این مسئلهٔ شأن طرف را در نظر داشتن و احترام به دیگری، بیشتر از پول مؤثر است.

ایـن چهار برادر که با هم فرق دارند، اولی یک جور غرور نظامی دارد و اشـرافی اسـت، دومی گرفتار مسـائل خودش اسـت، سومی در جسـت‌وجوی راه‌حلّی برای آیندهٔ روسـیه اسـت از طریق دین، و چهارمی یک موجود کمی ناقص‌الخلقه اسـت که معلوم نیست اصلاً آنجا چه‌کاره است؛ نوکر است یا آقا؟

در این داسـتان یـک قتلی رخ می‌دهد. این قتـل خیلی عجیب است؛ چون برادر بزرگ‌تر، یعنی دیمیتری، رسماً پدر را تهدید می‌کند و می‌گویـد من او را خواهم کشـت، «من این پـدر را نمی‌خواهم». ایوان منزجر از این پدر فاسـد است؛ ولی آدمی نیست که بتواند کسی را بکشـد و در یک حالت لوّامه اسـت. آلوشـیا عین محبت و گذشت است. او با آن میشکین سنخیّتی دارد؛ حتی داستایفسکی یک جا اسم میشـکین را اشتباهی به جای آلوشیا نوشـته است. اسمردیاکوف هم اگـر صدمه‌ای به پدر بخورد، نه ارثی خواهـد برد و نه زندگی خواهد داشـت و در واقع عملاً باید بیش از همه مواظب او باشد. برای اینکه این جریان را بفهمیم، خانم گروشینکا یک شب قرار است بیاید؛ وعده داده‌انـد که پولـی به او بدهند، باید بیاید آن پـول را بگیرد. این پول خیلی زیاد است و در اتاق پدر هم هست. دیمیتری به آن پول احتیاج دارد. می‌آید در خانه، با نوکر دعوا می‌کند و حتی او را به زمین می‌اندازد و می‌رود به طرف پدر و می‌بیند پدر افتاده و مرده است. پدر را او نکشته است. حتی نمی‌داند که او مرده، فقط می‌بیند افتاده اسـت و می‌رود. پس پدر را چه کسی کشته است؟ در این میان، اسمردیاکوف ناخوش است؛ صرع دارد؛ بیمارگونه افتاده اسـت گوشـهٔ خانه و اصلاً غش کرده است. ایوان هم در شهر نبوده اسـت. ایوان که به دیدن برادر می‌آیـد و با او صحبت می‌کند، فکر می‌کنید چه رخ می‌دهد؟ اسـمر دیاکوف سرش را بلند می‌کند و به ایوان می‌گوید پدر را تو کشتی؛ در صورتی که ایوان اصلاً در شهر

نبوده اســت. بالاخره در تحلیلی که در این میــان درمی‌گیرد، معلوم می‌شود که خود اسمردیاکوف پدر را کشته است. ولی او قاتل نیست؛ برای اینکه احســاس کرده که ایوان از پدر تنفر دارد؛ یعنی آن نفرت ایوان را او اجرا کرده اســت و خودش را قاتل نمی‌داند. وقتی می‌آیند یک راه‌حلی پیدا کنند، آخرین خبری که به ایوان می‌رســد، در حالی اســت که ایوان بیمار اســت؛ از یک طرف پدرش کشته شده، از یک طرف برادر بزرگش، دیمیتری، در مظانّ جنایت قرار گرفته و خودش هم اگر به حرف اســمردیاکوف گوش کنند، مثل اینکه در قتل دست داشته است. آن موقع خبردار می‌شوند که اسمردیاکوف خودش را دار زده اســت و دیگر نیست تا چیزی بگوید. می‌دانید چه چیزی دارد رخ می‌دهد؟ هرکدام از اینها را شــما در نظر بگیرید، به ســبک خودشان شــأن انسانی‌شان را تا آخر خواســته‌اند حفظ کنند. حتی این دار زدن اسمردیاکوف، نماد سر بلند کردن اوست. بعد جلسهٔ محاکمه است. در محاکمه، همه ظاهراً می‌گویند دیمیتری پدر را کشــته؛ چون خودش چند بار گفته است که او را می‌کشد. آن نوکری که دم در بوده است، او هــم می‌گوید من دیــدم که او آمد به خانه و رفــت به اتاق پدر، و درخواســت می‌کند که دیمیتری را به عنوان جانی محاکمه می‌کنند. دیمیتری حتی در آن جلســهٔ محاکمه آن حس اشــرافیت خودش را حفظ کرده و ته‌دلش شاید خوشحال است که مورد توجه مردم است. همهٔ اهل مسکو جمع شده‌اند و او با آن لباس تمیز آنجا ایستاده است؛ به او تهمت می‌زنند و او می‌خواهد نشــان دهد که کسی نمی‌تواند به او دسترسی داشته باشد. این برادرها شبیه به هم هستند. دیمیتری هم یک نوع اسمردیاکوف است؛ او شأن خودش را حفظ کرده است؛ این هم در موضع خطر است، ولی شأن خودش را حفظ می‌کند.

ایــوان باید شــهادت بدهد و او تنها کســی اســت کــه می‌داند اســمردیاکوف قاتل است. آنقدر پژمرده است و پرت و پلا می‌گوید و آنقدر از شیطان و انسان صحبت می‌کند که آنها می‌گویند اصلاً او را از جلســهٔ محاکمه بیرون ببرند. آخر سر، همین‌طور که همه‌چیز معلق باقــی مانده، کاتیا، زن دیمیتری، فریاد می‌زند که مدرک اینجاســت. او کاغذی را می‌آورد که دیمیتری نوشــته بوده اســت می‌روم پدرم را بکشم؛ و این‌طوری دیمیتری جانی شناخته می‌شود.

داستایفسکی با این توصیفی که می‌کند، می‌خواهد بگوید قضاوت انســان‌ها بی‌پایان اســت؛ همه دارند نظر می‌دهند و هیچ‌کدام درست نیســت؛ یعنی دارند ظلم می‌کنند، تهمت می‌زنند و این عالم انســانی که ما اینقدر به آن متکی هســتیم، اگر ریشه‌یابی بکنید، می‌بینید که آن ارزشی که ما فکر می‌کنیم، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ حداقل در ذهن داستایفسکی این طور است.

در انتها من فقط اشاره‌ای می‌کنم به یک قسمتی که فکر می‌کنم مهم‌ترین قسمت است: مسئلهٔ مفتّش بزرگ. کتاب خیلی قطور است. در کتاب چند صحنهٔ عجیب و غریب هســت. وضع ایوان واقعاً درخور تأســف اســت و آدم وقتی می‌بیند یک جوانی به این روز افتاده است، اوقاتش تلخ می‌شود. در یک صحنه‌ای آلوشیا، برادر کوچک‌تر، به دیدن ایوان می‌آید و او را خیلی پژمرده می‌یابد. آلوشــیا که برادر تنی ایوان است، هر دفعه او را می‌بیند، خیلی به او محبت می‌کند و سعی می‌کند دلداری‌اش بدهد و افکار ســیاه او را از ذهنش بزداید. ایوان می‌گوید من یک چیزی نوشــته‌ام و می‌خواهم برایت بخوانم، اســمش مفتّش بزرگ اســت. یعنی این بخش را داستایفســکی ننوشته؛ ایوان نوشته اســت. او راضی می‌شــود که گوش بدهد. من فقط خلاصه می‌گویم، داستان در قرن پانزدهم اتفاق می‌افتد، که دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب اســت و مظالم کلیسا کمابیش شناخته شده و تجدّدهایی شروع شــده و اصلاحاتی موردنظر است. در اشپیلیه (سویل)، یعنی در جنوب اســپانیا، که تفتیش افکار بوده اســت و این قصه در آنجا رخ می‌دهد، مردی مســیحی دارد راه را به طرف پایین می‌آید تا به طرف کلیســا بــرود. همه او را می‌شناســند. مردم به دســت و پایــش می‌افتند که مســیح آمد، او خودش است، او ناجی اســت، و او در سکوت محض، خیلی آرام، در حالت همیشــگی‌اش پایین می‌آید تا می‌رسد به کلیسا. جلوی کلیســا یک کاردینال اهل اشپیلیه منتظرش است. کاردینال او را می‌برد داخل. از همه بهتر او را می‌شناسد. می‌داند مسیح است؛ اما می‌گوید چرا آمدی؟ برای چه آمدی؟ ما این همه سال است در قرون متمادی خواستیم شأن تو را حفظ کنیم؛ خودت اصلاً نباشی؛ تو را به کسی نشــان ندهیم؛ ندانند که کی هستی، چی هستی و چقدر اعتبار داری. ما نظر مردم را نســبت به خودمان جلب کردیم و مردم الآن با ما خوشبخت هستند. تو راهت را بگیر و برو، وگرنه به زندان می‌افتی و خدا می‌داند چه بلایی سرت می‌آید!

مســیح در تمام این مدت ساکت است. من جزئیات را نمی‌گویم؛ ولی آلوشــیا گاهی متن قرائت ایوان را قطع می‌کند و با هم صحبت می‌کننــد و دوباره ایوان ادامه می‌دهد، دوباره قطع می‌شــود و به این ســادگی هم نیست که بنده اینجا عرض می‌کنم. در یک جایی اشاره اســت به این نکته است که شــاید نکتهٔ خیلی مهمی باشد: در انجیل متی و انجیل لوقا، یک داســتانی، گزارشــی، روایتی راجع به مســیح هســت کــه در این دو انجیــل با تفاوتــی خیلی جزئی که می‌شــود صرف‌نظر کرد، آمده اســت: شیطان می‌خواهد مسیح را وسوسه کند و مســیح ۴۰ روز روزه گرفته و گرسنه است. شیطان به او می‌گوید که اگر تو واقعاً فکر می‌کنی منجی هستی، خب این سنگ‌ها را تبدیل به نان کن و بخور. مسیح جواب می‌دهد که خدای خود را نباید امتحان کنیم. شیطان مسیح را با خودش می‌برد بر بام یک معبدی و می‌گوید اگر تو واقعاً منجی هســتی، خودت را از این بالا به پایین بینداز؛ مگر نگفته‌انــد که تو را می‌گیرند و فرشــته‌ها تو را پاییــن می‌برند و به تو آسیبی نمی‌رسد؟ او باز قبول نمی‌کند که خودش را بیندازد. سومی از همه مهم‌تر اســت. شیطان مسیح را می‌برد در بیابانی و در آن بیابان به او می‌گوید ببین اینجا چقدر وســیع است! تمام عالم همین‌جاست، هر چقدر خواستی، مال تو. تو فقط من را ستایش کن. تو اگر شیطان را ســتایش کنی، همهٔ عالم مال توست. باز مسیح قبول نمی‌کند. آن طوری که در مفتّش بزرگ گفته می‌شــود، می‌خواهد بگوید تو قبول نکردی، ولی ما قبول کردیم و برای همین است که تو مصلوب شدی، ولی ما صاحب آن سرزمین شدیم. حالا ملکوتی که به تو تعلّق داشت، مال ماســت. اگر قبول کرده بودی و به مردم نان می‌دادی که مردم بیشــتر حرف تو را قبول می‌کردند. اگر قبول می‌کردی که زندگی‌ات

همان‌طوری باشـد که عملاً هست، همه بیشتر تو را قبول می‌کردند. این یک مکالمه‌ای اسـت و البته سـکوت مسیح اهمیت خاصی دارد؛ هیچ چیزی نمی‌گوید.

در تحریـر و تقریری که ایوان از جریان می‌کند، در انتها مسـیح برمی‌گـردد و فقط روی مفتّش بزرگ را می‌بوسـد و مـی‌رود. وقتی داستان قطع می‌شود، آلوشیا در یک بحران افتاده که چه‌طور برادرش جرئـت می‌کند به این صورت، به اعتقـادات مردمی و این جنبه‌های روحـی انسـان اهانت کند؟ اصلاً چـرا چنین چیزی را بایـد برادر او بنویسـد؟ آلوشـیا به ایوان می‌گوید که تو فراماسـون هستی و اینها حرف‌هایی است که آنها می‌زنند.

البته خود نوشـتۀ مفتّش بزرگ، نوشته‌ای نسبتاً مبهم است و به این سـادگی‌ها تحلیل نمی‌شـود. در کتاب من سـعی کرده‌ام تحلیل بکنم و در اینجا شـمّه‌ای از آنچه که نوشـتم را به اختصار خدمتتان عرض می‌کنم. به نظر می‌رسد که در این نوشته موضع نویسنده، حالا هرکس که می‌خواهد باشـد، ایوان یا داستایفسکی یا شخصی ثالث، عوض شده است. نویســنده در ابتدا طرفدار مسیح است؛ اما در انتها، مثل اینکه خود مؤلّف که ایوان باشـد، طرفـدار آن روحانی کاردینال است! جایی هست که بیان می‌شـود: مردم دوست دارند آزاد نباشند؛ رنج می‌برند از اینکه آزاد هسـتند و خودشـان باید تصمیم بگیرند، و چـون ما این آزادی را از آنها سـلب کرده‌ایم و بـه جای آنها تصمیم می‌گیریم، آنها پیرو ما می‌شـوند. مفهوم آزادی در این نوشته به نظر من روشـن نیسـت. این آزادی چه نوع آزادی‌ای است؟ چون اگر این مفتـّش، ایـن کاردینال ادعا می‌کنـد که آزادی را بـرای مردم حفظ می‌کند و مردم به اختیار از این آزادی دسـت برمی‌دارند، این چه نوع آزادی است که این‌چنین می‌شـود؟ اصلاً مفهوم این آزادی چیست؟ چـون در دورۀ تجدید حیات فرهنگی (رنسـانس) اصلاً آزادی به این معنا نیسـت. فکر کردم که آزادی به معنایی است که ژان ژاک روسو بیان می‌کند. او می‌گوید ما انسـان‌ها آزاد به دنیا می‌آییم؛ ولی عملاً هیچ جا آزاد نیستیم. من فکر نمی‌کنم که ما آزاد به دنیا می‌آییم. آیا ما آزاد به دنیا می‌آییم؟ شـما مملکت خودتان را خودتان انتخاب کردید؟ مـن خواسـته‌ام که در ایران به دنیـا بیایم؟ من خواسـته‌ام که زبانم فارسـی باشـد؟ من خواسته‌ام که سفید یا سـیاه، کوتاه یا بلند باشم؟ به نظر من آزادی به این معنا اصلاً درسـت نیسـت. ما اتفاقاً مقیّد به دنیا می‌آییم. وقتی به دنیا می‌آییم، در شـرایطی قرار می‌گیریم و این اصالت ما می‌شـود. من ایرانی به دنیا می‌آیم، آن یکی فرانسـوی به دنیا می‌آید و ... .اگر این آزادی آن‌طور که ژان ژاک روسـو می‌گوید، ماهیّت و حقیقت ماسـت، یعنـی آزاد بودن را می‌خواهیـم، البته که می‌خواهیم. آزادی می‌خواهیم؛ نه اینکه داریم. آیا جانداری را سـراغ دارید که این را نخواهد؟ هیچ پرنده‌ای را سـراغ دارید که بخواهد در قفس بماند؟ اینکه مال ما نیسـت؛ مال هر جانداری است.

میـل به آزادی در نهاد انسـان به صورت آزاد بودن و رها بودن از اسـارت اسـت؛ نه اینکه ما آزاد به دنیا می‌آییـم. آزادی چیزی نیسـت که به ما داده شـده باشد. این برای من قابل بحث است. من نمی‌دانم چه چیزی را می‌خواسته نشان بدهد.

به تحلیل دیگر، مفتّش بزرگ نمایندۀ انحطاط آخر قرون وسطی نیسـت. اینکه ما بگوییم قرون وسـطی سراسـر ظلمت و تاریکی و سختی و بدبختی است، به نظر من این‌طور نیست. مفتّش بزرگ دارد اعلامیۀ عصر جدید را می‌خواند. در این عصر جدید است که به مسیح پیشنهاد کرده‌اند در مقابل شیطان سر فرود بیاور، و قبول نکرده است؛ پیشنهاد کرده‌اند شأن خودت را بده و نان را بگیر؛ قبول نکرده است؛ پیشنهاد کرده‌اند خودت را رها کن و به خداوند اتکا نداشته باش؛ قبول نکرده اسـت. یعنی درست در قرن پانزدهم است که چنین می‌خواهد بشـود. در واقع دارد از دورۀ اسـتالین خبر داده می‌شود. داستایفسکی دارد آیندۀ روسـیه را نشان می‌دهد. من فکر می‌کنم وقتی می‌نوشت، حتی گاهی متوجه نبود. این را راجع به خیلی‌ها گفته‌اند. جیمز جویس وقتی رمان معروف اُلیسـیس را می‌نوشـته اسـت، در یادداشت‌های پیشـکارش هسـت که من شـب‌ها می‌بینم که او بیدار است و دارد با گریه و زاری می‌نویسـد، مثل اینکه دیوانـه‌ای را زنجیر کرده‌اند و با خودش کلنجار می‌رود. داشـته می‌نوشته، اما در واقع آن‌طور حس می‌کرده اسـت. با یک حرارتی آن نوشته را حس می‌کرده مثل اینکه دسـت خودش نبوده و به او الهام می‌شـده است. این‌طوری است در نویسـندگی. الهام این‌جوری نیست که شما فقط اراده کنید که چیزی بنویسـید. یک نوشتۀ فلسفی این نیست. نوشـتۀ فلسفی اتفاقاً خیلی دقیق اسـت؛ یعنی فکر می‌کنی که این درسـت اسـت و آن درست نیست. در شعر هم الهام وجود دارد.

در یک قسمت دیگر، مقایسۀ داستایفسکی با آگوستین است. من شـخصاً آگوستینیسم می‌گویم؛ ولی خوب، به هر حال ویراستار برخی دخالت‌هایی هم داشـته است. جریانات مربوط به آگوستین را توضیح نمی‌دهم؛ ولی یک مقایسـه‌ای در قسـمت دوم این بحث شده است که نشان می‌دهد موضع آگوستین چیست و چطور مانوی‌مسلک بوده و بعد به مسـیحیّت برگشته اسـت؛ ولی این قدرت شیطان همچنان باقی است. در آثار داستایفسکی وسوسۀ شیطان دایمی است. خودش این را در اعترافاتش نوشـته اسـت. در کتاب شهر خدا هم هست. به هر ترتیب، من در این قسـمت بعد از تحلیلی که کردم، قهرمان‌های داستایفسـکی را با چنـد تا از چهره‌هایی که در تـورات و کتاب‌های دینی اسـت، مقایسه کرده‌ام؛ از جمله اشـاره به این مطلب است که داستایفسکی در نامه‌ای به همسرش نوشته است که هروقت داستان ایّوب را می‌خوانم، گریه می‌کنم و نمی‌توانم بپذیرم که به کسی اینقدر ظلم شود و او تا آخر هیچ چیز نگوید. البته داستان ایّوب خیلی غم‌انگیز هم هست. اگر بیایید بعضی از قهرمان‌های داستایفسکی، مثلاً همان راسـکولنیکوف که به نظر من مهم است، را با این چهره‌هایی که در بعضی از کتاب‌های دینی هسـت، مثل داسـتان ایّوب، مقایسه کنید، آن وقت این پرخاشگری راسکولنیکوف در مقابل اطاعت تامِّ ایوب از خداوند قرار می‌گیرد. در تورات، که من ترجمۀ فارسی‌اش را خوانده‌ام، گفته می‌شـود که ابلیس به خدا می‌گویـد در وضع این بنده‌ات دقت کـرده‌ای؟ یعنی در وضع ایّوب. خداوند می‌گوید بله؛ او مؤمن اسـت. می‌گویـد بیا امتحانش بکنیم، و به دسـتور خداونـد، ابلیس ایّوب را

امتحـان می‌کند و او با تمام بلاهایی که به سـرش می‌آید، هنوز به خداوند وفادار اسـت و می‌داند که عدل الهی برقرار است؛ حتی وقتی که خاکسترنشـین می‌شـود و بدنش پر از زخم می‌شود. واقعاً داستان دردناکی اسـت. وقتی این دوتا را مقایسه می‌کنید، می‌بینید اصلاً این یک آدم دیگری اسـت در یک عصر جدید و او کاملاً یک آدم دیگر است در یک عالم دیگر. دیگری داستان یعقوب است وقتی خانواده‌اش را از رودخانه رد می‌کند. جایی خطرناک اسـت که یعقوب خانواده‌اش را به آن سوی آب رد می‌کند و در کتاب خیلی هم پیچیده است. شبی شـخصی با او درگیر می‌شود. آیا فرشته است؟ خداوند است؟ کیست؟ معلوم نیسـت. در آنجا یعقوب پیروز می‌شـود؛ چون آدم پاکی است و حـق خودش را می‌خواهد. مثل اینکه آن موهبتی که خداوند به ایّوب داشته، همان صبر ایّوب است و موهبتی که خداوند به یعقوب داشته، ارادهٔ یعقوب اسـت برای ادامهٔ حیات. هر دوتا فیض الهی اسـت؛ هر دوتا رحمت الهی است. در اینجا با آگوستین مقایسه شده است؛ چون اصل را بر فضل الهی می‌گذارد.

چهـرهٔ دیگری کـه در انتهای مقالـه می‌آید، آژاکـس، یکی از اسـطوره‌های یونانی است. وقتی یونانی‌ها به تروا حمله می‌کنند، این آژاکس که یکی از سـرداران یونانی است، به کاهنهٔ معبد تروا توهین می‌کنـد و آن کاهنه او را تا ابد نفریـن می‌کند. وقتی بعد از فتح تروا می‌خواهند با کشتی به یونان برگردند، آژاکس گرفتار طوفان می‌شود و کشتی‌اش غرق می‌شود. او خودش را به روی صخره‌ای می‌رساند و به طرف خدایان یونانی دست بلند می‌کند و می‌گوید من اینجا هستم؛ چه می‌گویید؟ خدایان یونانی یک سلسـله‌مراتب خدایانی هستند که با هم رقابت دارند، حسـود هستند و تمام خصوصیات انسانی را دارند و دشـمن بلندپروازی انسان هم هسـتند؛ و حالا آژاکس بلندپروازی می‌کند. در اسـطوره‌های یونانی گفته شده است که نپتون با چنگک سه‌شـاخه‌اش می‌زند و آژاکس را نابود می‌کند. اگر مقایسه کنید، هر سـهٔ اینها، حتی آژاکس، از لحاظ انسـانی قابل فهم هستند؛ یکی به خدا توکّل کرده و خواسـته اسـت بـا اقدامی عاقلانه خانـواده‌اش را نجات دهد؛ یکی صبر کرده، که آن هم موهبت خداوندی اسـت که تا آخر صبر کرده و جلوی شیطان ایستاده، و سومی که آژاکس باشد، شـاید به خدا اعتقادی ندارد، اما اقلاً شـأن انسـانی‌اش را در مقابل خدایان هوسباز نشان داده است. اینها بخشیدنی‌تر از اقدام فردی مثل راسکولنیکوف است.

آخر داستان راسکولنیکوف یک متن ادبی خیلی قشنگ است. او در تبعید در سـیبری است و تمام آن التهاب‌هایش از بین رفته است. دیگر هیچ جا از خود اسـم نمی‌برد و همین مکافاتش اسـت. یک جا می‌گوید که من کسـی را نکشـتم؛ من فقط خودم را کشـتم؛ و این درسـت اسـت. او در یک جای دور است، در تبعید در سیبری است و دیگر امیدی نیست؛ رودخانه‌ای در پایین می‌گذرد؛ یعنی زندگی ادامه دارد. ایـن تنها دربارهٔ او نیسـت؛ دربارهٔ ما نیز همین‌طور اسـت. این سرنوشـت انسان است که ادامه دارد. البته من مطالب زیادی دارم؛ ما معلم‌ها به پرحرفی عادت داریم؛ دانشجویان این را می‌دانند.

***

در فصل آخر کتاب این سؤال را طرح کردم، که وقت نشد بگویم، که آیا اصلاً داستایفسکی را فیلسوف می‌توان نامید؟ داستایفسکی آثار کانت را خوانده است و این وجدانی که گاهی می‌گوید، شبیه وجدانی است که گاهی کانت از آن صحبت کرده است. اما داستایفسکی روی هم‌رفته مخالف فلسـفه است و حتی گاهی که آلمانی‌ها را می‌خواهد مسـخره کند، چون فلسـفه را یک فعالیت آلمانـی می‌داند، می‌گوید آنها بروند حرّافی فلسـفهٔ خودشـان را بکننـد. او آنچه را که ملموس اسـت، انضمامی است و زندگی روزمره است، در افراد دیده می‌شود و مستقیماً دریافت می‌شـود، آنها را می‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید که پیرو واقعیت ملموس انضمامی است.

البته من باز تکرار می‌کنم که شـما به هـزار نحو می‌توانید پیرو واقعیت باشـید. بعضی از نویسـندگان فکر می‌کنند مثلاً با شـمردن اشـیای روی این میز، واقع‌گرا هسـتند و واقعیـت را می‌گویند. این واقعیت‌گرایی نیست. واقع‌گرایی یک خاصیّت ذهن است؛ نه خاصیّت اشـیاء؛ ذهن باید بفهمد. من حتی در کلاس‌ها از قول کانت می‌گویم که عینیّت، خاصیت ذهن اسـت، نه خاصیت اشـیاء. عینیّت، شیئیّت نیست.

در یکی از داسـتان‌های ایرانی گفته می‌شـود کـه خواجه‌ای به پسرش می‌گوید من در مسجد نماز خواندم و یک جانماز زربافت همراه داشـتم؛ برو ببین آنجاست یا نه؟ پسـر می‌رود مسجد و برمی‌گردد و می‌گوید بله؛ آنجاست. می‌گوید پس چرا نیاوردی؟ می‌گوید نگفتی که بیاور! آن جوان باید رفتن جانماز را می‌دید نه بودنش را، نه اینکه بیاید بگوید بله؛ آنجاسـت. این واقع‌بینی نیست؛ واقع‌بینی آن است که شما بفهمی چه می‌گذرد. اگر شما بگویی فلان کس پیراهن سفید پوشیده است، این واقع‌بینی نیسـت. واقع‌بینی در ذهن است و اینکه بفهمیم چه می‌گذرد. داستایفسـکی به‌طورکلّی ضد فلسـفه اسـت؛ ولی آثار فلسفی را خوانده اسـت. حتی آثار کسی که دربارهٔ عکس‌العمل‌هایی کـه انسـان در مقابل حوادث بیرونی نشـان می‌دهـد را خوانده و بر آن تسـلّط دارد. این یک جور روان‌شناسی وظایف‌الاعضائی است. به همین دلیل دربارهٔ رمان جنایت و مکافات عده‌ای عقیده دارند که این رمان از لحاظ جنایت‌شناسـی ارزش دارد. چون به شما نشان می‌دهد که عکس‌العمل‌هایی که راسکولنیکوف دارد، چیست؟

در آنجا کتاب را به عنوان یک کتاب درسـی می‌دانند. قسمتی از کتاب هست که در آن، مدت‌ها گذشته است و راسکولنیکوف از جلوی خانه‌ای رد می‌شـود که جنایت آنجا صورت گرفته است؛ می‌آید آنجا می‌ایسـتد و زنگ می‌زند؛ یعنی صحنـه را بعد از مدتی برای خودش تکرار می‌کند؛ یعنی یادآوری‌این عمل جنایت آنقدر قوی اسـت، آنقدر رویش اثر می‌گذارد که او را به آنجا می‌کشد. آنجا یک پیرزنی هست که دربان اسـت و می‌گوید جانی اوست. آن زن می‌فهمد؛ یعنی جانی به محل جنایتش برمی‌گردد. بعضی از مسائل در این کتاب حتی جنبهٔ علمی دارد. داستایفسکی نحلهٔ فلسفی به آن معنا ندارد.

سؤال: دربارهٔ «ابله نازاره» هم توضیحی بفرمایید.

دکتـر مجتهدی: در ابله چهره‌ای که از پرنس میشـکین داده می‌شـود، نمی‌گویم مسیح است، ولی مسـیحیّت را می‌خواهد نشان

بدهد؛ یعنی این گذشت، این ایثار و این ترحم، ترحمی فوق‌العاده و به ظاهر ضعیف است؛ ولی در واقع ضعیف نیست؛ بلکه این وجدان است که او را ضعیف کرده است. ضعف اخلاقی ندارد؛ یک جور ضعف عمیق‌تر دارد. می‌توانیم بگوییم که حتماً به چهرهٔ مسیح فکر کرده است. ولی لفظ ابله نازاره که اشاره کردید، نازاره همان منطقه و محل است. ولی شاه هم به مسیح گفته‌اند. آن تاج خار که بر سرش می‌گذارند، می‌گویند بیا این هم تاج. عبارتی هم که در مسیحیت هست که خداوند کودکان و ساده‌لوحان را دوست دارد. احتمالاً یعنی هرچقدر ساده‌لوح‌تر باشید، هر چقدر کودکانه‌تر فکر کنید، به آن ایمان عمق نزدیک‌ترید. البته می‌تواند این‌جور باشد. حتماً هم هست.

سؤال: گفته شد که نیچه از داستایفسکی اثر پذیرفته است؛ حالا من می‌خواهم بدانم این نیچه که ضدّ دین است، از کدام قسمت اندیشه‌های داستایفسکی اثر پذیرفته است؟

دکتر مجتهدی: دقیقاً عبارت نیچه این است: من در علم‌النفس در روانشناسی، از داستایفسکی بیشتر از هر روانشناس دیگر آموخته‌ام؛ یعنی آنچه که دربارهٔ روانشناسی می‌دانم، قسمت عمده‌اش را از داستایفسکی آموخته‌ام. مطلب دوم این است که خود راسکولنیکوف یک ذره نیچه‌ای است. یک وقتی هست که ظاهر کلیساست، ظاهر مسیح است، و یک وقتی هست که عمقش است. درست است که نیچه از سقراط هم بد گفته و گفته است تو کی هستی که معلم اخلاق بشریّت باشی، از مسیح بد گفته و ...، ولی آن یک بحث دیگری است؛ یعنی چیزی که اراده را کم می‌کند، برای نیچه منفی است. البته تا حدودی هم حق با شماست.

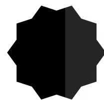
سؤال: آیا میان داستایفسکی و قهرمانان رمان‌های او از نظر روحی و شخصیتی می‌توان مشابهت یا همسانی نشان داد؟

دکتر مجتهدی: هر نویسندهٔ بزرگ در مقابل رخدادهای خارجی یک عکس‌العمل درونی هم نشان می‌دهد؛ مثل همهٔ ما. یک چیزهایی هست که داستایفسکی آنها را از واقعیت خارجی برداشته است؛ مثلاً آنجا که دربارهٔ زندانی‌ها صحبت می‌کند؛ ولی عده‌ای هم می‌گویند که شخصیت داستایفسکی را با هیچ‌یک از قهرمان‌هایش نباید یکی بدانیم.

سؤال: آیا می‌توان گفت داستایفسکی این پلیدی‌ها و پلشتی‌ها را که در داستان توصیف می‌کند، به نوعی تأیید هم می‌کند؟

دکتر مجتهدی: من فکر می‌کنم داستایفسکی هیچ‌کدام از اینها را تأیید نمی‌کند. اگر تأیید می‌کرد که رمان‌نویس واقعی نمی‌شد. او دارد اینها را گزارش می‌دهد. ولی یک نکته‌ای که خیلی مهم است و من در کتاب هم توضیح داده‌ام، این است که داستایفسکی وقتی دارد دربارهٔ مسیحیت صحبت می‌کند، فقط اُرتُدوکسی است. اصلاً این داستان مفتّش بزرگ علیه کلیسای کاتولیک است. در آخر رمان *ابله*، یکی از دخترهای همان ژنرال که خانوادهٔ پرنس میشکین است، می‌رود کاتولیک می‌شود و آن رسوایی به بار می‌آید. او توضیح می‌دهد که روح قومی خودش را رد کرده است. او پدرش را کشته، مثل اینکه وطنش را کشته باشد و دین اجنبی را پذیرفت.

این تعصب‌ها خیلی خیلی شدید بود. ولی نکته‌ای که خیلی مهم است و بنده عرض نکردم و این‌طوری گزارشم ناقص می‌شود، این است که وقتی در نوشتهٔ مفتّش بزرگِ ایوان، مسیح مفتّش بزرگ را در آخر می‌بوسد و نوشته تمام می‌شود، آلوشیا هم با وجود آن بحرانی که پیدا کرده که چرا برادرش این‌طوری شده است و می‌گوید تو فراماسونی، برادر را می‌بوسد. خوب دقت کنید. برای چی؟ برای چی مسیح چنین شخصی را می‌بوسد؟ برای چی آلوشیا ایوان را می‌بوسد در عین حالی که به او می‌گوید کار بدی کردی؟ به جز ترحم هیچ چیز نیست؛ یعنی مسیح از اینکه این روحانی بزرگ به حدی از اضمحلال رسیده است که برای اینکه بماند، تمام آنچه را که مسیح رد کرده بوده، پذیرفته است، او را موجودی ترحم‌برانگیز می‌بیند. آلوشیا هم یک‌دفعه می‌بیند برادرش این‌طوری شده است؛ او هم احساس ترحم می‌کند. در این کتاب، ترحّم یک سهمی دارد؛ یعنی حتی از سیاست‌های تند و چپی هم انتقاد می‌کند. در آن خاطراتش میتینگ ژنو را شرح می‌دهد که مردم چه‌طور اعتراض می‌کنند. می‌دانید انتقادش چیست؟ انتقادش این نیست که چرا آنها حق‌طلبی می‌کنند؛ انتقادش این است که حق‌طلبی را چرا با این خشونت انجام می‌دهند؛ او خشونت را رد می‌کند؛ وگرنه طبیعی است که آیندهٔ روسیه را در آلوشیا می‌بیند؛ ولی او جنبهٔ ماکیاولی را نمی‌پذیرد؛ یعنی هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. داستان راسکولنیکوف همین است.



داستایفسکی به‌طور کلی ادبیات روسیه را خیلی خوب می‌شناخت. تولستوی را چندان دوست نداشت و دلیلش را هم گفته است. تورگنیف را نیز خیلی دوست نداشت و او را غربزده می‌دانست. کتاب برادران کارامازوف علیه تورگنیف نوشته شده است



جایگاه توماس آکوئیناس در تاریخ فلسفه

اشاره:

در اوایل سال جاری به همت کتاب ماه فلسفه نشستی در باب توماس آکوئینی و جایگاهش در فلسفه معاصر با حضور دکتر کریم مجتهدی و دکتر محمد ایلخانی در سرای دائمی اهل قلم برگزار گردید که گزارش تفصیلی آن در اینجا تقدیم خوانندگان می‌شود. از جناب آقای یاسر هدایتی که مدیریت جلسه را بر عهده داشتند سپاسگزاریم.

کتاب ماه فلسفه

دکتر مجتهدی: بسم‌الله الرحمن الرحیم. از مسئولان مجلّهٔ کتاب ماه فلسفه صمیمانه تشکر می‌کنم که این امکان را برای یک معلمی مثل بنده فراهم آوردند که به فلسفه عشق می‌ورزد، به فلسفه علاقه‌مند است و افزون بر علاقه‌مندی، به فلسفه اعتقاد دارد. بنده فکر می‌کنم هیچ فعّالیت دیگری به اندازه فلسفه نمی‌تواند به یک جامعه‌ای عمق بدهد و فعّالیتی که در فلسفه می‌شود، اگر اصیل باشد، در رشته‌های دیگر نیز تأثیر بهینه می‌گذارد. جامعه‌ای که فلسفه نداشته باشد، محیط سالم فکری نمی‌تواند داشته باشد، پزشک هم نمی‌تواند داشته باشد، مهندس هم به معنای اصلی کلمه نمی‌تواند داشته باشد. اساساً اگر تفکر نباشد، ارزش‌ها هم ـ اگر نگوییم کلاً باطل ـ ولی تا حدودی مشکل‌ساز می‌شوند. اگر این گونه دربارهٔ فلسفه افراط‌گویی می‌کنم، به این دلیل است که جامعه ما، هنوز به طور کامل جامعیت علمی و فرهنگی خودش را به دست نیاورده است. امروزه علم نزد ما جامعیت ندارد. اطبای ما کار می‌کنند، مهندسان ما کار می‌کنند، استادانمان به نحوی کار می‌کنند، ولی آن جامعیت کلی در این رشته‌ها و امکان همکاری و تفاهم و در نتیجه تعامل به دست نمی‌آید. انسان سالم یک مسئله فردی نیست. منِ انسان مسئله سلامتم فقط مال خودم نیست. محیط من را سالم یا ناسالم می‌سازد. وقتی می‌گوییم محیط، می‌تواند محیط طبیعی باشد، مثل محیط زیست ما، ممکن است محیط فرهنگی ما باشد، ممکن است تعلیمات ما باشد. در هر صورت بهتر است که مشکلاتمان را خیلی زود فراموش نکنیم و گاه به گاه و دوستانه با هم در میان بگذاریم.

حالا با این مقدمات که هنوز تمام نشده، با اجازه شما ما باید یک چیزهایی را در بارهٔ قرون وسطی بدانیم. الآن در دنیای غرب یا در ایران به راحتی می‌گوییم «دوره قرون وسطی». خوب دوره قرون وسطی غیر از دوره باستان و غیر از دوره عصر جدید است. ولی آیا یک مردی که در قرون وسطی زندگی می‌کرد، یک مردی که مثلاً ۸۰۰ سال پیش



زندگی می‌کرد، ۹۰۰ سال پیش زندگی می‌کرد، ۱۰۰۰ سال پیش زندگی می‌کرد ـ مثل ابن‌سینا ـ یا در دوره باستان زندگی می‌کرد ـ مثل افلاطون، سقراط و یا سردار معروف یونانی مثل «پریکلس» و غیره ـ آیا اینها می‌گفتند ما قرون وسطایی هستیم؟ آیا یک فرد قرون وسطی می‌گفت من قرون وسطایی هستم؟ اصلاً معنی ندارد. آیا شخصی که در دوره باستان زندگی می‌کرد، می‌گفت من مال دوره باستانم؟ اصلاً معنی ندارد. انسان در هر دوره‌ای که زندگی می‌کند، در همان دوره حضورش مطرح می‌شود. انسان نسبت به خودش حضور دارد. الآن این ساعت، این میکروفن، این شیء، این لیوان نسبت به خودش حضور ندارند. آبی که در داخل این لیوان هست، نسبت به خودش حضور ندارد، ولی بنده که انسانم نسبت به خودم حضور دارم. ما شیء که نیستیم حتی با حیوانات هم کاملاً فرق می‌کنیم. این حضور، زمانهٔ ما را می‌رساند. ما در زمانه‌ای هستیم. این زمان جنبهٔ حال دارد. قرون وسطایی هم خیال می‌کرد که در عصر جدید یعنی در یک دوره‌ای که مال خودش است، زندگی می‌کند. آیا هزار سال دیگر به ما خواهند گفت در عصر جدید زندگی می‌کنید؟ من چه می‌دانم چه اسمی روی ما خواهند گذاشت: اینها مردمی بودند که در یک دوره عجیب و غریبی زندگی می‌کردند یا در دوره‌ای توأم با رفاه زندگی می‌کردند؟ در هر صورت، این اسامی که روی دوره‌ها می‌گذارند، باید به اصطلاح ارزش‌های آن دوره را زیر سؤال نبرد.

مجتهدی: دو چهره مقدس نامیده شدند. یکی آگوستینوس و یکی توماس. اینها دو قهرمان معروف عالم مسیحیت تا به امروز هستند.

من معلم فلسفه هستم و سال‌ها جدای از کانت و هگل و مباحث و موضوعات دیگر فلسفی، به دانشجویانم قرون وسطی درس داده ام. وقتی در مورد قرون وسطی درس می‌دادم، می‌گفتند: «آقا این درس را ندهید، اینها خیلی کهنه شده است» و بنده می‌توانم دقیقاً نشان بدهم که خیلی از مسائل موجود فعلی ما، خیلی از آرمان‌ها و آرزوهای موجود کنونی ما شباهت فوق‌العاده‌ای به مردم آن دوره دارد. درست است که ما خیلی پیشرفته هستیم. فن آوری و ابزار سازی داریم که آنها نداشتند، ولی در آرزوها و آرمانها، نیاز به خوشبختی، نیاز به رفاه، نیاز به اعتقاد، نیاز به ریشه‌های انسانی و خیلی چیزهای دیگر شبیه آنها هستیم. دوره باستان هم همین طور است. گاهی که آثار افلاطون را می‌خوانم، بدون اغراق می‌گویم، شاید هم از نظر شما درست نباشد، گاهی یک دفعه فکر می‌کنم در گذشته هستم و افلاطون دارد آیندهٔ مرا ترسیم می‌کند. افلاطون هنوز اصلاً دوره‌اش نرسیده، من باید سعی کنم به او برسم. جدّی می‌گویم. اصلاً یک نوع تحلیل‌هایی در کتاب‌ها و محاوراتش هست که باور نکردنی است. به نظر می‌رسد که ما چه قدر در حاشیه هستیم و آنها چه قدر در متن بوده اند. مُثُل افلاطون را شوخی نگیرید. اگر هر کدام از رساله‌های افلاطون را خوب بخوانید، اگر معلم خوبی داشته باشید، اگر خودتان علاقه داشته باشید، خواهید دید که افلاطون شما را با یک مسئله‌ای روبرو می‌کند که اصلاً باورتان نمی‌شود. اولاً نزدیکی مسئله را احساس می‌کنید، و این که چه قدر او پیشرفته‌تر از ماست. من خودم را عرض می‌کنم. منِ خواننده، عقب می‌مانم و او جلو می‌رود.

حالا برای اینکه این حاشیه‌گویی‌ها را قدری تمام کنم و به اصل مطلب بازگردم، عرض می‌کنم که اصطلاح قرون وسطی در فرهنگ بشری، اروپایی، غربیِ جدید ـ دقیقاً یادداشت کردم ـ یک شخصی به اسم ژان آندره (Yean Andre) در اواخر قرن پانزدهم (۱۴۶۱) که اهل جزیرهٔ «کُرس» بوده، به زبان لاتین اصطلاح «مدیا تام پستاس» (MedidaTempestas) را بکار برده است. «مدیا» یعنی میانی، «تام پستاس» هم یعنی زمانه. «دوره میانی». این اصطلاح را بکار برده است. او خودش در قرن هفدهم زندگی می‌کرده است.

قرون وسطی بنابر تعریف، اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم باید تمام بشود، یعنی تمام شده لحاظ می‌شود و عصر جدید، دوره تجدید حیات فرهنگ غرب است، ولی ژان آندره می‌خواهد قدری ارزش آن دوره را پایین بیاورد. یعنی فقط بگوید که آن دوره، دوره تاریکی است و ما روشن شده ایم، یک همچنین حالتی دارد. منفی است.

این اصطلاح را پروتستان‌های اروپایی خیلی با میل بکار بردند. چون آنها هم یک گروهی هستند که از لحاظ اصلاح دینی با قرون وسطی می‌خواستند کار را تمام کنند. همه پروتستان‌ها اصلاح‌طلب هستند. از لحاظی حق هم دارند. من قضاوت نمی‌کنم فقط می‌خواهم بگویم که این اصطلاح یک اصطلاح بعدی است. یعنی یک اصطلاحی است که خود قرون وسطایی در بارهٔ خودش بکار نبرده است.

امیدوارم در این جلسه شخص مورّخ وجود داشته باشد. برای اینکه تاریخ خیلی مهم است و ما متأسفانه خیلی از آن غافلیم. یکی از مورّخان دینی غرب به نام بُسوا (Bossuet) که فرانسوی است و در قرن هفدهم و چهار سال اول قرن هجدهم ـ قبل از عصر روشنگری ـ می‌زیسته این اصطلاح را نپذیرفته و رسماً گفته که یعنی چه؟ تاریخ را من چه جوری قطع کنم؟ حتی شارلمانی (Charlemagne) که در قرن هشتم به بعد، به یک معنایی او را «پدراروپا» می‌دانند، می‌گوید که او دنبال‌رو سنتهای رومی بوده؛ یعنی رومیِ مسیحی بوده است. چیز تازه‌ای نبوده جز بُسوا و چند نفر دیگر که از معاصرانِ او هستند از جمله شاید «جیسون»، این تقسیم‌بندیِ تاریخی، دوره باستان، دوره قرون وسطی، دوره عصر جدید را اقلاً به عنوان یک مقاطع قراردادی می‌دانند؛ یعنی وقتی مطالعه می‌کنیم، تاریخ را به این سه دوره تقسیم می‌کنیم. مثلاً این را در اینجا مطالعه کنیم و این مطلب دیگر را در جای دیگر. مثل اینکه می‌گوییم صبح این کار را می‌کنم. بعد از ظهر این کار دیگر را انجام می‌دهم و عصر این کار را می‌کنم. یعنی تقسیم‌بندی به این ترتیب است. تقسیم‌بندی نمی‌تواند به اتصال استمرار زمان صدمه بزند. زمان همین زمان است. همیشه هم همین است و می‌گذرد.

خوب، حالا فرض کنیم این دوره را قبول کردیم. تقریباً می‌توانیم بگوییم که از اولین امپراطور رومی که مسیحی شده و شهر قسطنطنیه را ساخته ـ که بعد افتاده دست مسلمانان و اسمش شده استانبول ـ دوره قرون وسطی آغاز می‌شود؛ یعنی از سال ۱۳۲۵ میلادی که در آنجا اجلاس «نیقیه» تشکیل شد و مسیحیت رسمیت پیدا کرد. بنابر این قرن چهارم در امپراطوری رومی به بعد را یک جور شروع قرون وسطی می‌دانند. بعضی‌ها هم قرن پنجم را شروع قرون وسطی می‌دانند. حالا این خیلی مهم نیست ولی انتهایش را همگان اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم میلادی می‌دانند. یعنی آن ۷۰ سال اول قرن شانزدهم را دورهٔ «تجدید حیات فرهنگی» می‌گویند. قبل از آن دیگر منظورشان این است که یک دورهٔ خاص قرون وسطی است و مورّخان عوامل زیادی را از لحاظ تاریخی خوب تحلیل کردند که می‌شود خواند. حالا من اینها را بسط نمی‌دهم. خودِ این دوره که این گونه در مقاطع مختلف، ما با آن آشنا می‌شویم: در قرن هشتم میلادی شارلمانی با هارون‌الرشید، خلیفه عباسی در بغداد، سفیر مبادله می‌کردند. افرادی در دستگاه «شارلمانی در امپراطوری مقدس ژرمنی ـ یعنی آلمان امروزی ـ زندگی می‌کردند که مسیحی دو آتشه بوده اند و با هارون‌الرشید، سفیر مبادله می‌کردند و حتی تجارتی هم داشتند. اصلاً یک چیزهایی می‌شنوید که باور نمی‌کنید. مثلاً باستان شناسان آلمانی نشان دادند که در زباله دانی‌های بعضی از شهرهای قدیمی آلمان، یک نوع مخصوص گندم سیاه شده و زغال شده‌ای را پیدا کرده اند که از بین‌النهرین رفته است. یعنی ببینید تا این حد. یعنی گندم را از اینجا بردند که آنجا محصولشان را بهتر بکنند. یعنی این جور نیست که ما بگوییم بله آن دورهٔ خاصی بود. نه. خیلی زنده است. وقتی خوب تحقیق می‌کنیم، می‌بینیم خیلی زنده است.

به هر ترتیب، در آن دوره اینها مدارس را ایجاد کردند. در دوره شارلمانی به آن مدارس «اسکولا ستیک» می‌گفتند. «اسکولا» به زبان لاتینی یعنی مدرسه، اهل مدرسه هم به وجود می‌آید. یکی از بزرگترین امتیازات قرون وسطی در تاریخ بشریت همین مدارس است. آن چیزی است که نتیجه اش اروپا شده است، همین مدارس است که از آن زمان شروع شده و بعد در قرن سیزدهم به دانشگاهها تبدیل شده است و این تعلیمات حتی امروز، اگر جوانان ما می‌خواهند بروند به دانشگاه با اینکه شاید هم آن طور که می‌خواهند جواب نمی‌دهد، ولی همین ذوقِ به تحصیل، خود این قرون وسطایی است؛ یعنی تصور این که با تعلیمات می‌شود عالم را بهبود بخشید، انسان‌ها را می‌شود بهبود بخشید. خود این توهم، خود این تصور ارزش فوق‌العاده‌ای دارد. اعتقاد به تعلیم. تعلیمات یک راهی است، یک امکاناتی است. می‌شود با تعلیمات کارهایی کرد. باید هم به این اعتقاد داشت. حتماً باید اعتقاد داشته باشیم و این را قرون وسطی به بشریت داد.

البته این را هم بگویم تا از همین جا روشن بشود اوضاع چه جوری است. آنها یک مقداری را هم از مسلمانها گرفته اند. بعد کلاسها را، دانشگاهها را، نحوه تدریس را، تمام اینها را یک مقداری‌اش هم به تقلید در قرون بعدی نه زمان «شارلمانی، بلکه بیشتر در قرن یازدهم و بیشتر از آن دوازدهم و بعد دانشگاه‌ها در قرن سیزدهم شکل می‌گیرد. حتی نشان می‌دهند این صنف‌ها (Universitas) که تبدیل می‌شوند، مدارس که به دانشگاه تبدیل می‌شوند، در اول قرن سیزدهم است. دو دانشگاه خیلی بزرگ، یکی در پاریس فرانسه است و یکی آکسفورد در انگلیس. این دو تا از همه قدیمی‌تر هستند؛ یعنی مُهرش به طور رسمی به اسم دانشگاه است، نه به اسم مدرسه. مدارس از قرن هشتم بوده است، اسکولا از زمان اسکولاستیک، اهل مدرسه بوده است.

اینجا راجع به قرن سیزدهم و دانشگاه پاریس صحبت کردم. برای اینکه همین توماسِ اهل آکوین، یکی از مدرسان

ایلخانی:
در فلسفه طرح پرسش مهمتر است از پاسخ های جزمی و محدود. پاسخ هایی که همه چیز را می‌خواهند توضیح دهند و برای گشودن همهٔ قفل ها کلید واحدی را عرضه می‌کنند. مهمترین وظیفهٔ فلسفه بیدار کردن انسان از خواب جهل است.

دانشگاه پاریس است. یک معلم است. یک مدرس است. اصلیتش ایتالیایی است. اصلش مال جنوب ایتالیا است. مال منطقه سیسیل است. خود منطقه سیسیل یک دوره‌ای دست مسلمان‌ها بوده است. در کتاب‌های قدیمی اسم صغلیه آورده شده است که همان سیسیل است. او اهل آنجا بود. یک جوانی بوده از یک خانوادهٔ نسبتاً متمکن و ثروتمند که یک حالت عرفانی پیدا می‌کند، ذوقِ به دین پیدا می‌کند و به زور می‌خواهد برود تحصیلات دینی بکند و فامیلش که صورت دیگر زندگی را می‌پسندیدند، ممانعت می‌کردند تا اینکه به هر ترتیبی بود حتی گویا خانواده اش او را زندانی کرده بودند، ولی او به رم رفت و تحصیل کرد. بعد به فرانسه رفت و استادِ دانشگاه پاریس شد. این شخص دقیقاً در سال ۱۲۲۱ میلادی (قرن سیزدهم) متولد شده و در سال ۱۲۷۴ فوت کرده است. حدوداً ۵۳ سال عمر کرده است. او شاگرد یکی از چهره‌های درخشان تاریخ اروپاست. شاگرد استادی است که به نظر من بالاتر از خود اوست. توماس شاگرد «آلبرت کبیر» است. آلبرت کبیر یکی از آن استثناهای تاریخ است. یک معلم واقعی است. یک معلم با نفوذ و با قدرت. پاپ از رم حمایتش می‌کند. برای اینکه می‌خواهد در عالم مسیحیت، وحدت کلمه را حفظ کند، وحدت کلمه ای که مبتنی بر عقل باشد. ما موقعی می‌توانیم با هم متحد باشیم و با هم وحدت کلام داشته باشیم که اقلاً تابع عقل باشیم و این را آلبرت می‌خواهد انجام دهد. او واقعاً استاد است. این را از این لحاظ نمی‌گویم که بزرگ است. من اگر خیلی تحسینش می‌کنم، برای این است که ۷۰۰ سال پیش رسماً گفته که اگر می‌خواهید علم بیاموزید، آثار ابن‌سینا را بخوانید. او در آن زمان ابن‌سینای مسلمان را معرفی می‌کند. آنها نمی‌خواستند تعلیمات این جوری باشد، ولی او می‌گفت باید آثار ابن‌سینا را بخوانید. او دانشگاه‌ها را رونق و شکل داده است. توماس آکوئینی شاگرد و تربیت کرده اوست. ما وقتی صحبت از توماس می‌کنیم یا آثار او را می‌خوانیم، می‌پسندیم یا رد می‌کنیم، پشت پرده، یک چهرهٔ درخشان و قدرتمند و عاقل و کاردان و حتی متبحر، با شگردهای خاص تعلیماتی خود ایستاده است.

در عین حال او یکی از اولین روحانیون اروپایی است که این قدر سواد دارد؛ یعنی سوادش در یک سطح خیلی بالایی است. اولین کسی است که راجع به گیاه‌ها و پدیدارهای طبیعی کار می‌کند ـ ببینید چه قدر مهم است این جور چیزها ـ شاید شما توجه نفرمایید ولی او می‌گوید: خوب، من متفکرم، من متکلم ام، من روحانی ام ولی حق این است که راجع به امور طبیعی حتی در مورد مهاجرت پرندگان نیز بدانم. پرندگان هم مخلوقات خداوند هستند. آنچه که در طبیعت می‌گذرد؛ یعنی من مشاهده می‌کنم و فهمیدن این مطالب، خودِ عبادت است. خودش برگشتن به خداوند است. فهمیدن خلقت خداوند است و فهمیدن حکمت خداوند است. او یک چهره درخشان است. به تمام معنا گیاه‌شناسی می‌کند. من همیشه در کلاس‌ها برای این که قدری هم تفننی صحبت کرده باشم، می‌گفتم که آکوئیناس همین طور دائماً می‌خورده و می‌نوشته است. برای اینکه به اندازه یک کتابخانه کوچک کتاب نوشته است. مثل اینکه اصلاً شب و روز کارش این بوده و اینکه حرکت نمی‌کرده. حتی فربه بودنش به نظرم به این علت است که همین طور کار کرده و کار کرده و می‌نوشته است.

کتابهای عدیده‌ای دارد که اسم‌اش «سوما» است. جامع الکلام است. یک دورهٔ کامل و جامع کلام مسیحی است و خیلی چیزهای دیگر. آثارش خیلی زیاد است. با این حال یکی از آثاری که در دورهٔ جوانی نوشته، شاید هم اولین رساله اش باشد. به نظر من راجع به آن باید بیشتر دقت کرد. شاید بیشتر از ۲۰۰ صفحه کامل نشود، بقیه کتابهایش خیلی قطور است. در این کتاب که اسمش هست دِاَنته اِد اِسانسیا(De ente et essential) یعنی دربارهٔ وجود و ماهیت، از ابتدا با ابن‌سینا شروع می‌شود. جوانی را در نظر بگیرید در قرن سیزدهم، در شهر پاریس غریبه است. برای این که خودش اهل سیسیل است. آنجا تحصیل می‌کند. او با ابن‌سینا زندگی می‌کند. فکرش را با این سینا می‌سازد. می‌فهمد که باید تغذیه بکند و واقعاً تغذیه می‌شود. این را فهمیده که باید تغذیه بشود. خیلی‌ها اعتقاد دارند ـ شاید هم به افراط، ولی فکر کنم درست است ـ که این کتاب تنها اثر واقعاً فلسفی توماس آکوئینی است. بقیه کتاب‌هایش کلامی است. این کتاب فلسفهٔ محض است. موضوع تفکیک وجود از ماهیت است و این تفکیک فلسفی است که از ابن‌سینا است. این کتاب کوچک زیر بنای فلسفیِ فکری کل کتاب‌های کلامی توماس آکوئینی است که تعدادشان زیاد هم هست. این کتاب در واقع سنت ابن‌سینا است. از لحاظ دینی هم خیلی خیلی مهم بوده، احتمالاً در تمام کتاب‌های کلامی‌اش، ۵ استدلال یا برهان اصلی درباره وجود خداوند دارد. براهینش به زبان امروزی ما بیشتر اِنّی است، لِمّی نیست؛ یعنی از تصور به وجود پی نمی‌برد. از وجود به علت پی می‌برد؛ یعنی خلقت را می‌بیند، بعد می‌گوید خداوند. دیگر همانند آنسلم نمی‌گوید: «من تصوری از خداوند دارم، پس خدا وجود دارد». این گونه نیست. یک نوع دیگر است.

برهان اول: علّت محرّک نامتحرّک است؛ یعنی آن حرکت دهنده است که خودش حرکت نمی‌کند. وارد جزئیات نمی‌شوم.

برهان دوم: خود علّت است «این جهان موجود است، پس علّتی دارد.»

برهان سوم مهم است. همانی است که در آن کتاب کوچک آورده شده است. می‌گوید: آنچه ما در این جهان

مجتهدی:
از ریشه‌یابی فرهنگی واهمه نداشته باشید. فکر کنید که می‌خواهید غرب را بشناسید. کسی غرب را می‌شناسد که در ریشه‌های افکار آنها کار کند. این غربِ موجود، هنوز همان غرب است و تا وقتی که این ریشه‌ها برای ما، لااقل برای منورالفکرهای ما، استادان ما، برای کسانی که اهل تحقیق‌اند، اهل مطالعه هستند، شناخته نشود، به غرب امروز معرفتی حاصل نخواهد شد.

می‌بینیم، فقط ممکن است. ما با ممکنات روبرو هستیم. من وجودم ممکن است. خوب می‌توانم نباشم. بودن یا نبودنم، هیچ ترجیحی ندارد. در مقابل هر چه که ممکن است، نمی‌تواند که وجود داشته باشد. ماهیت که نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر من می‌گویم الآن ده‌هزار تومان در جیبم است، این یک ماهیت است. دست کنم در جیبم، آیا ده هزار تومان پول هست؟ یا فقط یک دستمال هست؟ پس ماهیت که نمی‌تواند وجود داشته باشد. ماهیت را در ذهنم می‌توانم فرض کنم. ولی آنچه که می‌تواند وجود بدهد، می‌تواند وجود داشته باشد. علتِ وجودی می‌شود خداوند. اینجا هم «امکان» است. ممکنات است. ممکنات ماهیت‌اند، ماهیت به خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. یک وجوددهنده ای لازم است. او می‌خواهد علت وجودی را ثابت کند، نه علت ماهوی را. شما نمی‌توانید یک تصوری را خودتان بسازید و نمی‌توانید به آن وجود بدهید. این البته کلام است ولی این کلام را از آن تفکر فلسفی که در آن کتاب کوچک دارد گرفته که ابن‌سینایی است. ابن‌سینا اصالت وجودی است. صدرا هم اصالت وجودی است. از این لحاظ شبیه هم هستند. کم و بیش همان دید است. همان فکر است. قائل شدن به علت وجودی در عالم.

حالا به هر ترتیب که باشد، من نمی‌خواهم عرایضم را زیاد ادامه بدهم.

نکته دیگر اینکه درست یک سال بعد از فوتِ توماس آکوینی یعنی دقیقاً سال ۱۲۷۴ ـ خوب دقت کنید خیلی مهم است. آنهایی که تاریخ کار می‌کنند، راجع به این موضوع بعداً تحقیق کنند. خیلی به نظر بنده مهم است، یک بحبوحه‌ای در آخر قرن سیزدهم در اروپا در دانشگاه‌ها پیدا می‌شود؛ یعنی کم‌کم مسئله تفتیش افکار شروع می‌شود، نه به علت توماس آکوئینی، بلکه به علت یک متکلم دیگر که اسمش «سیژر بارابانت» است. «سیژربارابانت» با توماس فرق دارد. او ابن‌رشدی است. توماس ابن‌سینایی است. ولی او به یک مسلمان دیگر یعنی به ابن‌رشد اقتدا کرده. او در دانشگاه پاریس ادعا می‌کند که این تفسیرهایی که شما می‌کنید، در آثار ارسطو نیست. شما ارسطو را نمی‌شناسید. ارسطو مسیحی نبود، این حرف‌ها نیست. می‌گویند: سیژر به اصطلاح افکار شرک آلود داشته و در دانشگاه ه بحبوحه ایجاد کرده است. او را به رم می‌بردند. در رم معلوم نشد که چه بر سرش آمد. در کتابها نوشته اند که یک منشی ای داشته که دیوانه بوده و یک روز عصبانی می‌شود و او را می‌کُشد. معلوم نیست چرا. آنجا دیگر زندگی‌اش معلوم نیست چه می‌شود. سالِ درست بعد از همین دوره متکلم‌هایی را که گرایش عقلی دارند؛ یعنی همان‌هایی که بنابر سنت ما معتزلی هستند،مورد محاکمه قرار می‌گیرند. در اروپا، در عالم مسیحیت سال ۱۲۷۵ سال محاکمهٔ فلاسفه است. اتهاماتش خیلی خواندنی است. جای آن نیست که من اینجا بگویم. سرِ «اِبلار» هم همین بلا را آورده اند که اینجا نمی‌خواهم به آنها بپردازم.



به هر ترتیب اعتبار دانشگاه‌ها، قدرت دانشگاه‌ها، اوج دانشگاه‌های غرب در قرون وسطی، اواخر قرن سیزدهم است. همین دوره است. بعد از آن تفتیش‌ها، کم‌کم موضوع اصلاً عوض می‌شود؛ یعنی دیگر بحث‌های عقلی به آن صورت در دانشگاه‌ها نیست و ما در قرن چهاردهم با مسائل دیگری روبرو هستیم. البته آخر قرن سیزدهم پایان جنگ‌های صلیبی هم است. یعنی غرب مسیحی که ۲۰۰ سال با مسلمان‌ها در شرق، در جنگ بودند ـ هفت جنگ در طی ۲۰۰ سال ـ لشکرکشی‌های سرتاسری در اروپا راه افتاد. برای ما الآن تصورش خیلی عجیب است. قرن چهاردهم قرنی است که جنگهای ۱۰۰ ساله شروع می‌شود. اروپاییان به جان همدیگر می‌افتند. انگلیس با فرانسه، فرانسه با آلمان، و کم کم اروپای امروزی شکل می‌گیرد. دول امروزی بتدریج شکل می‌گیرند. آن جنگ با مسلمان‌ها یک اتحادی در غرب ایجاد کرد. آن که تمام می‌شود، در بین خودشان تفکیک شروع می‌شود. جدایی شروع می‌شود.

شاید داستان زندگی ژاندارک را شنیده باشید. ژاندارک آن زن قهرمان فرانسوی، به نظر من زندگی او یکی از غمگین‌ترین داستانهای دنیاست. او در قرن چهاردهم برای نجات فرانسه از دست دشمنانش که انگلیس‌ها هستند، به طور خیلی فجیعی بالاخره کشته می‌شود.

به هر ترتیب، اینجا نقش توماس آکوئینی در کلیسای مسیحی در درجه اول قرار می‌گیرد؛ یعنی اول توماس مقدس اعلام می‌شود، توماس مقدس، سن توما. اول به استادش آلبرت کبیر لقب مقدس نمی‌دهند، بلکه اول به او می‌دهند. برای اینکه به طور سرتاسری در تمام عالم مسیحیت حکم او جاری است؛ یعنی از لحاظ کلامی در دوره ای تمام مسیحیت به او اقتدا می‌کند، ولی بعدها در یک دوره دیگر شاید یک کمی از لحاظ فلسفی افول پیدا می‌کند. «لایب نیتس» افکار توماس را تجدید می‌کند. لایب نیتس فیلسوف خیلی بزرگی است. یک اعجوبه‌ای است. بگذریم. بعدها در اواخر قرن نوزدهم ـ قرن بیستم، کم‌کم در اثر پیشرفت‌هایی که در علوم پیدا می‌شود، ادعاهای توماس دربارهٔ حرکت و غیره تضعیف می‌شود. با این حال یک نوع نئوتومیسم یعنی توماسیان جدید در غرب به وجود می‌آید، ولی به نظر بنده بیشتر گرایشِ دوباره به «آگوستینوس» است. آن متکلم بزرگ مسیحی که در قرن پنجم میلادی می‌زیست. به هر حال دو چهره مقدس نامیده شدند. یکی آگوستینوس و یکی توماس. اینها دو قهرمان معروف عالم مسیحیت تا به امروز هستند. البته حالا این که از میان این دو کدام بیشتر اهمیت دارد، بحث مفصل دیگری است.

در خاتمه عرایضم، فقط به این نکته اشاره می‌کنم که از ریشه‌یابی فرهنگی واهمه نداشته باشید. فکر کنید که

می‌خواهید غرب را بشناسید. کسی غرب را می‌شناسد که در ریشه‌های افکار آنها کار کند. این غربِ موجود، هنوز همان غرب است و تا وقتی که این ریشه‌ها برای ما، لااقل برای منورالفکرهای ما، استادان ما، برای کسانی که اهل تحقیق‌اند، اهل مطالعه هستند، شناخته نشود، به غرب امروز معرفتی حاصل نخواهد شد.

سطحی نگر نباشیم. به مسئله ریشه‌یابی افکار، ریشه‌یابی فرهنگ‌ها، هم در جامعه خودمان و هم در غرب، اهمیت بدهیم. یکی از قدرت‌هایی که غرب دارد که ما متأسفانه نداریم، قدرت سیاسی منظورم هست، آن قدرت سیاسی همین آگاهی‌هاست.

یک چیزهایی را اینها از ما می‌دانند که اصلاً نمی‌توانید فکرش را بکنید. نمی‌گویم مردم عادی ولی آن مراکزی که باید بدانند، آنها می‌دانند و این باید در نزد ما هم باشد. ما باید آگاه باشیم. تا وقتی که به گذشته خودمان به نحو وسیع و همه‌جانبه و در یک جامعیت واقعی آگاه نشده ایم، زمانهٔ حال را هم درست نخواهیم فهمید. زمانهٔ حال بالاخره نتیجه همان گذشته است. نتیجهٔ تاریخ است. پس چه طوری می‌خواهیم شخص خودمان را نیز بشناسیم؟ باید تاریخ ایران را بشناسیم. طور دیگری نمی‌شود. خیلی معذرت می‌خواهم. خیلی عرایضم طولانی شد.

مجتهدی: آلبرت کبیر یکی از آن استثناهای تاریخ است. یک معلم واقعی است. یک معلم با نفوذ و با قدرت.

دکتر ایلخانی: به نام خدا، با عرض سلام و احترام خدمت حضار عزیز و با تشکر از استاد محترم آقای دکتر مجتهدی که از سخنان ایشان استفادهٔ بسیار کردم. ایشان دربارهٔ اندیشهٔ توماس مطالب خیلی خوبی فرمودند و بنده در کنار آن مطالبی را عرض می‌کنم. مطالب بندهٔ دربارهٔ جایگاه اندیشهٔ توماس آکوئینی در فلسفهٔ غرب و تأثیر آن بر این فلسفه و امتداد اندیشهٔ او تا امروز است.

در پی سخنان استاد، نخست به بررسی معنای فلسفه و تمایز آن از علوم و تکنولوژی می‌پردازم. عده ای، در جامعهٔ ما، فلسفه، ادبیات و هنر را با علوم و تکنولوژی مقایسه می‌کنند و آنها را از یک سنخ می‌دانند. در فلسفه نیز مانند علوم از فلسفه ای که به گذشته تعلق دارد و فلسفه‌های علمی نو سخن می‌گویند. در نتیجه تاریخ فلسفه را همانند تاریخ علوم در نظر می‌گیرند. به نظر بنده تاریخ اندیشه، هنر و ادبیات، خود اندیشه، هنر و ادبیات است و نباید منسوخ شدن علوم را در گذر زمان به آنها نسبت داد. در تاریخ اندیشه دوره‌های بازگشت و تأثیر و تأثر بسیار مشاهده می‌شود. کسی منکر نوآوری، خلاقیت اندیشه‌های جدید و مطالب نو و دقت نظرهای جدید در ارتباط با مسائل نویی که برای بشر پیش می‌آید، نیست. اندیشهٔ جدید جایگاه خاص خود را دارد و افق‌های نو بسیاری را گشوده و می‌گشاید. اما باید توجه داشته باشیم که پرسش‌های بشر بر دو نوع هستند: پرسش‌هایی که اساسی هستند و همیشه از ابتدا برای بشر مطرح بوده اند و در اعصار مختلف به صورتها یا به طرق مختلف مطرح شده اند. پرسش‌های دیگر پرسش‌های عصری هستند که به مسائل و امور هر عصر مربوط می‌شوند. اگر دقت شود، مشاهده می‌شود که پرسش‌های اساسی بشر از همان ابتدا در اسطوره‌ها و در برخی از آثار هنری به جا مانده، نیز مطرح شده است. این پرسش‌های اساسی که به شکل‌های مختلف تکرار شده اند، یکسان هستند، اما پاسخ‌ها متفاوتند. نباید فراموش کرد که در فلسفه طرح پرسش مهمتر است از پاسخ‌های جزمی و محدود. پاسخ‌هایی که همه چیز را می‌خواهند توضیح دهند و برای گشودن همهٔ قفل‌ها کلید واحدی را عرضه می‌کنند. مهمترین وظیفهٔ فلسفه بیدار کردن انسان از خواب جهل است. پاسخ‌هایی ماندگارترند که ذهن را در محدودیت جزمی قرار ندهند و پرسش‌های جدیدی را مطرح کنند و انسان را در یک حرکت و سیر قرار دهند. فیلسوف یک مسافر است.

تا به حال آیا پرسیده ایم که چرا امروزه افلاطون، بیش از بسیاری از فلاسفهٔ جدید و معاصر خوانده می‌شود و جذابتر است؟ آیا می‌توان از سقراط صرف نظر کرد؟ چرا آثار ادبی متعلق به گذشته گاهی بیش از آثار جدیدتر خوانده می‌شود و یا معنا یا زیبایی آثار هنری گذشته بسیار مورد توجه است؟ در حالی که امروزه کسی به طبیعت شناسی یا طب قدیم به عنوان علم مورد استفاده توجه نمی‌کند. تاریخ اندیشه با تاریخ علم پزشکی و یا فیزیک فرق می‌کند. شاید تعجب آور باشد که بشنوید که پرطرفدارترین متفکر در غرب امروزتوماس آکوینی است. او از هر یک از فلاسفهٔ معاصر مطرحتر است. به خاطر داشته باشیم که توماس در سال ۱۲۷۴ میلادی، یعنی نزدیک به هفتصد و چهل سال قبل، درگذشت. چگونه این فلسفه می‌تواند امروز نه تنها به حیات خود ادامه دهد، بلکه پرطرفدارترین نیز باشد؟! آن هم در غربی که همیشه شاهد ظهور فلسفه‌های نو هستیم. مسئلهٔ مهم، روز آمد کردن تفکر است. همان طور که ذکر شد فلسفه‌های جدید و معاصر سخن بسیار برای گفتن دارند و افق‌های جدیدی باز کرده اند و حتی با نگاه جدیدی به گذشته بسیاری از مسائل گذشته در ارتباط با پرسش‌های نوی بشر روشن می‌شوند. اما طرفداران توماس نیز که به توماسی‌های جدید معروفند، تفکر او را با مسائل و بحث‌های جدیدی که برای بشر پیش آمده است روز آمد کرده اند. از بینش و نگاه‌ها، از مسائل مطرح شده و پاسخ‌های جدیدتر بهره برده اند و توماس نویی را به انسان معاصر غربی معرفی کرده اند.

بنده در اینجا از دو جنبه به جایگاه اندیشهٔ توماس در تفکر غرب می‌نگرم: چگونه توماس در شکل گیری فلسفهٔ غرب دخیل بوده؟ و دیگر اینکه چگونه فکر توماس روزآمد شده است؟

به نظر بنده در یک تقسیم بندی عام در تاریخ فلسفه به دو طریق راجع به فلسفه سخن گفته شده است یا فلاسفه

به دو طریق به فلسفه نگریسته اند:

عده ای فلسفه را یک فن دیدند. فنی مانند سایر فنون که می‌توان آن را فرا گرفت، استدلال‌ها و محتوای آن را حفظ کرد و برای دیگران توضیح داد. همان طور که عده ای علوم در ارتباط با کامپیوتر یا پزشکی را فرا می‌گیرند، عده ای نیز فلسفه می‌آموزند. این فلسفه ربطی به طریق زیستن انسان ندارد. چگونه زیستن را به انسان تعلیم نمی‌دهد. سرآمد این افراد در تاریخ فلسفه ارسطو است. اگر مابعد الطبیعهٔ او را مطالعه کنید، به هر نحو که مطالعه کنید، تأثیری در زندگی شما ندارد. فلسفهٔ عملی او نیز نظری است. اخلاق و علم سیاستش نیز به همین ترتیب است. فنی است که می‌خوانید و شما را درگیر چیزی نمی‌کند و هیچ مشکلی در چگونه زیستن نیز پیش نمی‌آورد. ارتباطی هم بین فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی نیست. هر یک را به طور مستقل می‌توان فرا و پی گرفت. بین بخش‌های مختلف آن نیز ارتباط خاص یافت نمی‌شود. می‌توان منطق صوری را بدون ارتباط با سایر بخش‌ها مانند مابعدالطبیعه فرا گرفت و حتی آن را در نقد مابعدالطبیعه بکار برد، چنان که بسیاری در تاریخ فلسفه انجام داده اند. نوع عقلانیت فلسفه به عنوان فن، مانند سایر فنون، بر مبنای زبان تک معنایی است. از زبان باطنی، نمادین یا تمثیلی دوری می‌کند.

عده ای دیگر فلسفه را به عنوان یک طریق زندگی در نظر گرفتند. فلسفه برای زیستن بهتر است. زندگی نظری همراه با زندگی عملی بود و انسان را درگیر با مسائل مختلف می‌کند. پیشگامان این نوع فلسفه در تاریخ سقراط و افلاطون هستند.

اتفاق دیگر ظهور مسیحیت پولوسی ـ یوحنایی است. خیلی خلاصه عرض کنم: هنگام ظهور مسیحیت، با مسیحیت‌ها مواجه هستید که بسیار متفاوتند، با متون مقدس مختلف و تفاسیر متعدد از عیسی ناصری. عده ای توحید یهودی را پذیرفتند و عده ای ثنوی بودند. عده ای نیز به دو خدا در طول یکدیگر و عده ای نیز به تثلیث قائل شدند. عده ای مسیح را پسر خدا نامیدند و عده ای پسر خواندهٔ خدا و عده ای نیز لوگوس یونانیان. عده ای نیز او را پیامبر دانستند. عده ای هم او را ایزدی در میان ایزدان پرشمار ملأ اعلا دانستند که برای نجات انسان از شر به زمین آمد، ولی متجسّد نشد. در این میان یک سنت دینی از ترکیب آرای پولوس و یوحنا شکل گرفت و مسیحیت امروز در این سنت قرار دارد. پولوس یهودی یونانی مآب بود و آرائش را در سنت ادیان رمزی یونانی مآب بیان کرد. در این ساختار، او ایمان را که از یهودیت اخذ کرده بود، طرح کرد. متفکر یونانی همیشه معرفت را موجب سعادت می‌دانست. این امر به خوبی نزد افلاطون و ارسطو مشاهده می‌شود. در اسطوره‌ها نیز به همین صورت بود. اسطوره‌ها روایت‌هایی بودند که باید فهمیده شوند. ایمان یا pistis جایگاهی در کسب سعادت نزد فلاسفهٔ یونان نداشت. حتی در دورهٔ یونانی مآبی که تفکر غالب در یونان و روم دینی می‌شود، این امر ادامه می‌یابد. در برخی از ادیان رمزی نیز، مانند گنوستیسیزم، این امر به روشنی مشاهده می‌شود. در گنوستیسیزم معرفت یا عرفان یعنی gnosis نجات بخش است. البته در ادیان رمزی دیگر مانند میترائیسم و اورفیسم بیشتر آئین‌های خاص است. پولوس ایمان را درمعنای یهودی، به عنوان امری غیر معرفتی که اعطای سعادت می‌کند طرح کرد. برای او ایمان اعتماد، یقین، اطمینان و دلبستگی یا احساس نسبت به چیزی است. او به گنوسیانی نیز که ایمان را به معنای عرفان و معرفت مطرح کردند، حمله کرد و به نقد آنها پرداخت. ایمان در مسیحیت به عنوان چیزی غیر معرفتی باقی ماند. هرگاه کسی ایمان را به عنوان معرفت نجات بخش درنظر گرفت، بشدت مورد نقد و سرکوب کلیسا واقع شد، کلیسا گنوسیان و بازماندگانشان کاتارها را بشدت سرکوب و حتی کشتار کرد. بدین ترتیب در مسیحت رسمی، عرفان به معنای معرفتی که از خداوند اشراق می‌شود و در نهایت به اتحاد با او می‌انجامد مشاهده نمی‌شود. آنچه مشاهده می‌شود میستیسیزم است که از واژهٔ لاتینی mysterium به معنای راز و سر است. میستیسیزم بر مبنای تطهیر نفس با انجام اعمال زاهدانه همراه با عشق و رازورزی است و برای میستیکوس اتحاد با خدا پیش نخواهد آمد. بنده، نزد اینها، فقط یک نفر را دیدم که در سیر صعودی به طرف الوهیت سخن از اتحاد با خدا می‌کند. درمسیحیت پولوسی همیشه فاصلهٔ بین خدا و انسان، بنا به نظریهٔ گناه نخستین، حفظ می‌شود. در حالی که در گنوستیسیزم یا عرفان گنوستیکوس که در عالم است باید به اصل خود، که از آن دور شده است، به واسطهٔ یک معرفت اشراقی بپیوندد.

پولوس ایمان را در مقابل فلسفه یا عقلانیت یونانی قرار داد. فلسفهٔ یونان را کفر و مایهٔ فساد دانست. حکمت مسیحی را در تقابل با حکمت یونانی گذارد. برای اجتناب از هر نوع عقل گرایی در ایمان، ایمان را جنون در مقابل عقل خواند. تعریف توماس از عقل و در مقابل ایمان قرار دادن در غرب پی گرفته شد. یعنی ایمان چیزی غیر عقلی و غیر معرفتی است. بدین ترتیب کسانی که سعی در یکی دانستن این دو داشتند مورد تأیید کلیسا قرار نگرفتند و در اقلیت کوچکی باقی ماندند. سه گروه دیگر همراه با نظر پولوس عقل را به طور بنیادین از ایمان جدا می‌کنند. ایمان گرایان یا فیدئیستها که عقل را برای نجات نمی‌پذیرند و بر ایمان تکیه می‌کنند، چه بصورت ایمان گرایی صرف پولوسی و چه بصورت میستیسیزم، با تعریف ایمان در عشق، تا امروز مطرح هستند. عده ای نیز عقل را معیار فهم دین قرار می‌دهند. اینان در قرون وسطی پرشمار بودند و تا امروز نیز به این روش ادامه می‌دهند. گروه دیگر عقل یا فلسفه را تابع دین


ارسطو

ایلخانی: پولوس یهودی یونانی مآب بود و آرائش را در سنت ادیان رمزی یونانی مآب بیان کرد. در این ساختار، او ایمان را که از یهودیت اخذ کرده بود، طرح کرد. متفکر یونانی همیشه معرفت را موجب سعادت می‌دانست. این امر به خوبی نزد افلاطون و ارسطو مشاهده می‌شود.

می‌کنند و از آن برای تبیین اصول اعتقادات استفاده می‌کنند، توماس در این گروه قرار می‌گیرد.

توماس، با پیروی از ارسطو، فلسفه را به عنوان مجموعه ای از استدلال‌ها، مفاهیم و مسائل نظری فهمید. فلسفه برای او یک فن است و او فن بودن فلسفه را در غرب رواج داد. برای او طریق زیستن برمبنای اعتقادات مسیحی است و فلسفه فنی است تابع ایمان و فقط کاربرد تبیین، توضیح و دفاع از ایمان دارد. توماس یک راهب بود. خانواده اش او را در پنج سالگی به دیر بندیکتی مونته کاسینو فرستادند تا راهب شود. برای او حیات رهبان طریق زیستن شد. اخلاق او اخلاق مسیحی بود، البته تحت تأثیر فلسفهٔ مشائی شکل نظری به خود گرفت. ایمان، امری غیر معرفتی، نجات بخش است و فلسفه فقط محتوای ایمان را تبیین عقلی می‌کند. نقطهٔ شروع، محتوای اندیشه و غایت، ایمان و اصول اعتقادات است. کلام طبیعی توماس تبیین عقلی ایمان است. در واقع توماس یک متکلم است و نه یک فیلسوف. طرح مسئله ایمانی و بر مبنای اعتقادات است و نجات را نیز ایمان اعطا می‌کند و نه معرفت. عقل فقط مبانی ایمانی را روشنتر می‌کند. با توماس و دیگر مشائیان مدرسی فلسفه‌های افلاطونی و نوافلاطونی که تا قرن سیزدهم میلادی فلسفه‌های غالب بودند جای خود را به فلسفهٔ مشائی داد. در واقع توماس است که فکر غربی را تحت حاکمیت بینش ارسطویی قرار داد. با جدایی کاملی که توماس بین فلسفه و دین قائل شد، فلسفه را امری دنیوی و عرفی در نظر گرفت. برای او فلسفه علم راجع به دنیا است. فلسفه بر مبنای تصاویر حسی که تبدیل به مفاهیم ذهنی می‌شوند شکل می‌گیرد و ربطی به اشراق حقایق ندارد. او اشراق را رد می‌کند و حتی آن گاه که راجع به خدا سخن می‌گوید، از مفاهیمی استفاده می‌کند که منشأ مادی دارند. چیزی سری، غیبی و کشف و شهود در فلسفه نیست. فلسفه با زبان تک معنایی خود برای همهٔ امور پاسخ لازم دارد، البته توماس برخی اصول ایمانی را خارج از فلسفه قرار می‌دهد. در هر صورت فلسفه معرفتی الهی یا اشراقی نیست که بشر آن را کشف کند. فلسفه ساختهٔ خود بشر است. توماس جزم گرایی فلسفی را در غرب رواج داد. او بود که در غرب فکر مشائی، عقل گرایی بر مبنای تجربهٔ عینی و محدود کردن فلسفه به بحثهای عقلی در چارچوب معرفت شناسی بر مبنای تجربه را به غرب اعطا کرد. او بود که فلسفه را به عنوان فن در غرب رواج داد. فلسفهٔ غرب از جهت دیدگاه و معنای فلسفه به توماس وامدار است. کسانی مانند گیللموس اوکامی که با جدایی قاطع ایمان از فلسفه به نقد مفاهیم مابعدالطبیعی توماس پرداختند، درست است که از لحاظ محتوی از او فاصله گرفتند، اما همانند توماس به فلسفه نگریستند. اوکام نیز فلسفه را مربوط به دنیا و عرفی و سخن در باب این جهان در نظر گرفت. فلسفه نیز برای او یک فن است. البته او این فن را به منطق نزدیک کرد و توماس از مابعدالطبیعه نیز کمک گرفت. کاری که فلاسفهٔ بعدی عقل گرا در قرون جدید انجام دادند این بود که بخش ایمانی را به متکلمان سپردند و خود عقل گرایی فلسفی را بر مبنای روش تک معنایی مشائی و عقل دنیوی توماسی، البته با نوآورییهایی، ادامه دادند.

دنس اسکوتوس با نقد توماس سعی کرد که فلسفه را از دنیوی بودن و طبیعت گرایی رهایی دهد. از این جهت از ابن‌سینا کمک گرفت. در واقع نقد دنس اسکوتوس به توماس تا حد زیادی می‌تواند نقد ابن‌سینا بر توماس باشد. توماس در وجود شناسی بسیار تابع ابن‌سینا بود و بسیاری از مفاهیم و مطالبش را از او اخذ کرد. اما در معنای وجود از ابن‌سینا فاصله گرفت. ابن‌سینا وجود را مشترک معنوی می‌دید و توماس متشابه. او تشابه (analogia) را در مقابل اشتراک معنوی قرار داد. به نظر او اشتراک معنوی به وحدت وجود می‌انجامد که با مبانی مسیحیت رسمی که بر مبنای جدایی کامل عالم، یعنی عالم گناه، و الوهیت است قرار دارد. وجود و صفات در موجودات نه با خدا به یک معنا است و نه کاملاً به معنای مشترک لفظی است. آنچه دربارهٔ خدا گفته می‌شود همان مفاهیم برگرفته از محسوسات است که به نوعی با خدا متشابه است. دنس اسکوتوس وجود شناسی ابن‌سینا و اشتراک معنوی وجود را می‌پذیرد. معتقد است که وجود یک عین و معنای واحد است. توماس را مورد نقد قرار می‌دهد که با پذیرش نظریهٔ تشابه نمی‌توان از طبیعت و محسوسات فراتر رفت و حتی نمی‌توان برای اثبات وجود خدا برهانی ذکر کرد. به نظر او بر مبنای اشتراک معنوی وجود، از آنچه بین مخلوق و خالق مشترک است می‌توان به اثبات وجود خالق پرداخت و دربارهٔ او سخن گفت. فلسفهٔ غرب سخن دنس اسکوتوس را نپذیرفت و با نظریهٔ تشابه توماس کم کم برای فلسفه معنایی دنیوی درنظر گرفت.

توماس و ابن‌سینا در نظریهٔ شناخت دو رأی متفاوت عرضه کردند که به تفاوت معنای فلسفه در تمدن اسلامی و غرب منجر شد. توماس در معرفت شناسی تا جایگاه و وظیفهٔ عقل فعّال کاملاً تحت تأثیر ابن‌سینا بود. او عقل فعّال را در انسان قرار داد و ابن‌سینا در خارج از انسان. برای ابن‌سینا و فلسفهٔ اسلامی فلسفه معرفتی الهی است که عقل فعّال متعالی آن را به بشر می‌دهد. همان عقلی که وحی را نیز اعطا کرده است. ابن‌سینا برای درک حقیقت نظر به بالا دارد. فلسفه یا حکمت معرفتی عام است که سعادت را اعطا می‌کند و به طور ذاتی متمایز از وحی نیست. اما توماس با قرار دادن عقل فعّال در انسان چشمان انسان را به دنیا دوخت. منشأ معرفت فلسفی از عالم عین و از طریق تجربهٔ حسی است. برای او فلسفه معرفتی طبیعی یا دنیوی است که هیچ تقدسی ندارد. سعادت را ایمان که غیر معرفتی است اعطا می‌کند. البته توماس در تبیین ایمان آن را به تعقل نزدیک می‌کند که در جای دیگر بیان کرده ام و در اینجا فرصت شکافتن آن

ایلخانی:
عده ای فلسفه را یک فن دیدند. فنی مانند سایر فنون که می‌توان آن را فرا گرفت، استدلال ها و محتوای آن را حفظ کرد و برای دیگران توضیح داد. همان طور که عده ای علوم در ارتباط با کامپیوتر یا پزشکی را فرا می‌گیرند، عده ای نیز فلسفه می‌آموزند. این فلسفه ربطی به طریق زیستن انسان ندارد. چگونه زیستن را به انسان تعلیم نمی‌دهد. سرآمد این افراد در تاریخ فلسفه ارسطو است. اگر مابعد الطبیعهٔ او را مطالعه کنید، به هر نحو که مطالعه کنید، تأثیری در زندگی شما ندارد. فلسفهٔ عملی او نیز نظری است.

نیست. ولی در هر صورت بارها بر غیر معرفتی بودن ایمان تأکید کرده است. بدین ترتیب ابن‌سینای دانشمند و پزشک برای درک معرفت نظر به بالا و الوهیت می‌کند و توماس راهب برای درک حقیقت فلسفی به زمین چشم می‌دوزد و سرنوشت فلسفه را برای غرب رقم می‌زند. در حالی که در فلسفهٔ اسلامی با فارابی و ابن‌سینا سرنوشتی دیگر در پیش روی است. در فلسفهٔ غرب پس از توماس و اوکام کار کلام به متکلمان و فلسفه به فیلسوفان سپرده می‌شود و در سنت ما پس از ابن‌سینا و بخصوص پس از ابن عربی و خواجه نصیر فلسفه و کلام و عرفان با یکدیگر می‌آمیزند. مطلبی را باید ذکر کنم که توجه توماس و مشائیان به عالم عین با اینکه باعث رواج عقل گرایی در غرب شد، اما در مقابل علم تجربی قرار گرفت. مشائیان با مطرح کردن مسائل عام و جزمی فلسفی که همراه با عقل گرایی منطق صوری بود، به مخالفت با علم تجربی پرداختند. پیشگامان علم تجربی، از جمله راجر بیکن، افلاطونی بودند.

اما در غرب در مقابل تفکر توماسی عکس العمل‌هایی رخ می‌دهد. عده ای در توماس همان عقلانیت مشائی را می‌بینند. عقلانیتی که دنیوی است و در مقابل تعالیم مسیحی که نظر به الوهیت دارد قرار گرفته است. پیشگام اینان متفکران فرانسیسی هستند. همان طور که ذکر شد دنس اسکوتوس فرانسیسی به نقد توماس پرداخت، اما عده ای از فرانسیسیان مواردی از تفکر مشائی آن دوره را که ابن رشد و توماس آکوئینی متولیان آن بودند، به اتین تامپیه اسقف پاریس متذکر شدند. اتین تامپیه با بیانیه ای همراه با محکومیت علنی ابن رشدیان در سال ۱۲۷۷ توماس را نیز به طور تلویحی محکوم کرد. جزئیات بیانیه را گروهی از متکلمان فرانسیسی همچون هنریکوس گنتی نوشتند. مخالفت با توماس فراتر از پاریس رفت و به دانشگاه آکسفورد نیز کشیده شد و تدریس آثار توماس در این دانشگاه ممنوع شد. متکلمانی همچون روبرتوس اهل کیلواردبی و یوهانس پکام در ممنوعیت قرائت و تدریس آثار توماس در این دانشگاه دخیل بودند. حتی ردیه‌ها و یا تصحیحنامه‌هایی نیز بر آثار توماس نوشته شد. در محکومیت آرای ابن رشدیان و توماس، که می‌توان گفت آخرین تلاش برای مقابله با تفکر ارسطویی و اندیشهٔ مدرسی مشائی بود، رقابت فرقهٔ رهبانی فرانسیسی با فرقهٔ رهبانی دومینیکی بسیار مهم است. می‌توان گفت که در این محکومیت جریان نواوگوستینوسی فرانسیسی به مقابلهٔ با تفکر مشائی دومینیکی پرداخت.

از قرن سیزدهم میلادی، توماسی‌ها و متفکران مدرسی با نوشتن رساله‌هایی از توماس دفاع کرده اند. اما تفکر توماس برای چندین دهه از توجه و گسترش باز ماند. جریان غالب در قرن چهاردهم میلادی نقد نظام مشائی مدرسی است و به تفکر توماس چندان توجهی نشد. در عصر رنسانس نیز جریان غالب فلسفی افلاطونی و اومانیستی بود. البته تدریس تومیزم در مدارس و دانشگاه‌ها رواج داشت. در این دوره کاژتان به تومیزم حرکتی می‌دهد و در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی،کسانی نیز مانند سوارز، تحت تأثیر توماس بودند.

تا قرن نوزدهم میلادی تومیزم خیلی مورد توجه قرار نگرفت و فقط در مدارس و دانشگاه‌های کاتولیکی نزد دومینیکی‌ها رواج داشت، البته یسوئیان نیز به آن علاقه نشان می‌دادند. در این بین گروهی معتقد بودند که توماس یک فیلسوف است و فلسفهٔ مسیحی در آثار او به طور جاویدان ظهور پیدا کرده است. این نظر منتهی شد به بیانیهٔ پدر سرمدی (Aeterni Patris) پاپ لئوی سیزدهم (Leo XIII) در سال ۱۸۷۹ میلادی که در آن از افکار توماس حمایت کرد و ضرورت ترویج تعلیم و تعلم آن را متذکر شد. این پاپ در این بیانیه اندیشهٔ توماس را فلسفهٔ مسیحی نامید (philosophia Christiana). از این به بعد شاهد توجه کاتولیک‌ها به فکر توماس به عنوان اندیشهٔ عقلی یا فلسفهٔ حقیقی مسیحی هستیم. متفکران مدرسی جدید در دانشگاه لوون مانند ژوزف مارشال و کاردینال مرسیه با روز آمد کردن فکر توماسی آن را با فلسفه‌های جدید و معاصر اروپایی در چالش قرار دادند. فلسفهٔ نوتوماسی در قرن بیستم، از جهت نزدیکی به جریان‌های گوناگون فلسفی این قرن، شکل‌های مختلفی به خود گرفت.

دو فیلسوف فرانسوی به نام ژاک ماریتن و اتین ژیلسون، توماس را در ارتباط با فلسفه‌های اگزیستانس تبیین کردند و مکتب توماسی اگزیستانسیالیستی را ترویج دادند. ژاک ماریتن تحت تأثیر هانری برگسون نیز بود. او با جمع فلسفهٔ برگسون و اگزیستانسیالیسم تفسیر جدید و روزآمدی از مابعدالطبیعه و وجود شناسی توماس به نام اگزیستانسیالیسم دینی در کنار اگزیستانسیالیسم غیر دینی هایدگر و سارتر عرضه کرد. برخلاف ماریتن که فکر توماس را به عنوان یک مجموعهٔ فلسفی درنظر گرفت و با آن به اندیشیدن در مباحث فلسفی معاصر خود پرداخت، اتین ژیلسون مورخ فلسفه است. او تفکر قرون وسطی را در مجامع آکادمیک دوباره مطرح کرد و فکر توماسی را به عنوان فلسهٔ حقیقی مسیحی در مقابل فلسفهٔ یونانی قرار داد. برای او فکر یونانی ناقص است و فکر توماسی کامل. او اندیشهٔ توماس را فلسفهٔ جاویدان خواند و متفکران قبل از توماس را به نوعی زمینه ساز آرای او قرار داد. این مطلب مورد انتقاد نیز واقع شد، بخصوص از طرف استادان توماسی دانشگاه لوون. در هر صورت، ژیلسون با فکر توماسی به نقد و بازنگری تاریخ اندیشهٔ مابعد الطبیعی غربی در پرداخت که کتاب وجود و ماهیت او نمونه ای از تلاش او است. در کنار اتین ژیلسون فردریک کاپلستون، دیگر متفکر توماسی، به تبیین تاریخ فلسفهٔ غرب از دیدگاهی توماسی و با درنظر گرفتن این که نظام فکری توماس فلسفهٔ



ایلخانی:
چرا امروزه افلاطون، بیش از بسیاری از فلاسفهٔ جدید و معاصر خوانده می‌شود و جذابتر است؟ آیا می‌توان از سقراط صرف نظر کرد؟ چرا آثار ادبی متعلق به گذشته گاهی بیش از آثار جدیدتر خوانده می‌شود و یا معنا یا زیبایی آثار هنری گذشته بسیار مورد توجه است؟





جاویدان است، پرداخت. در جامعهٔ ما تبیین ژیلسونی از توماس رواج زیادی دارد و چندین اثر از او به فارسی ترجمه شده است. باید توجه داشته باشیم که تفسیر ژیلسون از توماس یکی از تفاسیر است که در موادی نیز نادرست است. ژیلسون سعی می‌کند توماس را فیلسوفی وجودی معرفی کند و تلویحاً و گاهی نیز صراحتاً اشتراک معنوی وجود را به او نسبت می‌دهد. امری که خطا است. این مورد بسیاری از خوانندگان فارسی زبان را به اشتباه انداخته است. توماس اشتراک معنوی وجود را بشدت نقد می‌کند و از نظریهٔ تشابه وجود دفاع می‌کند که آن را چیزی بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی درنظر می‌گیرد. ژیلسون بدون درنظر گرفتن معنای حقیقی این مفهوم توماس را اصالت وجودی معرفی می‌کند و فعل وجودی را نزد او بیش از حد برجسته می‌کند. توماس در بخشی از کتاب موجود و ماهیت خود به روشنی مرتبهٔ هر موجود را بر اساس ماهیت آن ذکر می‌کند. در برخی از ترجمه‌های این کتاب به زبانهای اروپایی این جمله به درستی به معنایی که ذکر کردم آمده است. اما آرماند مورر که شاگرد ژیلسون است آن را اصالت وجودی ترجمه می‌کند که صحیح نیست. البته برخی نیز این جمله را در ترجمهٔ خود حذف کردند.

کارل رانر آلمانی با نظر به معرفت شناسی کانت به بازخوانی آثار توماس پرداخت و معرفت شناسی او را مد نظر قرار داد و از معرفت شناسی مبانی مابعدالطبیعی را تبیین کرد. تومیزم در کشورهای انگلیسی زبان و نزد کسانی که به فلسفهٔ تحلیلی نزدیک بودند نیز رواج پیدا کرد. برنارد لونرگان کانادایی با نظر به مبانی کلامی توماس به تبیین آرای او پرداخت. رالف مک اینرنی شاخصترین توماسی آمریکایی است که با نگاهی منطق محور و نزدیک به فلسفهٔ تحلیلی توماس را فهمید. برخلاف اتین ژیلسون که نظریهٔ تشابه توماس را به اشتراک معنوی وجود نزدیک می‌کند، مک اینرنی معتقد است که تشابه نزد توماس اشتراک لفظی است. آنتونی کنی که دلبستگی به فلسفهٔ ویتگنشتاین دارد و توماس را با دیدگاهی نقادانه نگاه می‌کند، بسیاری از گفتار توماس را در فلسفهٔ ذهن برای قرن بیستم نو می‌داند ولی برخلاف ژیلسون وجود شناسی توماس را کهنه و تاریخ گذشته می‌خواند. در این میان نباید تأثیر تفکر و روش توماس بر برخی از متکلمان پروتستان همچون ریچارد سوئین برن انگلیسی و پل تیلیش آلمانی را فراموش کرد.

در ارتباط با تأثیر فلاسفهٔ مسلمان بر توماس باید عرض کنم که این تأثیر را در دو زمینه می‌توان مشاهده کرد. در روش و در محتوا. روش توماس در بررسی مطالب فلسفی و ارتباط آن با دین کاملاً تحت تأثیر ابن رشد و ابن‌سینا است. حتی نوع ادبیات فلسفی و کلامی او و نگاه به ارتباط موضوع‌ها با یکدیگر و طریق استدلال آوردن متأثر از ادبیات ابن رشدی و ابن‌سینایی است. در بحث‌های او دربارهٔ رابطهٔ بین عقل و ایمان ابن رشد بسیار حاضر است و در بسیاری از موارد او ابن رشد را، بدون نام بردن، پی می‌گیرد. در واقع باید گفت که جمع فلسفه و دین، بخصوص فلسفهٔ مشائی با آرای دینی در فلسفهٔ مدرسی بسیار تحت تأثیر فلاسفهٔ مسلمان بوده است. قرائت ارسطو در آن دوره همراه با تفسیر ابن رشد بود. تأثیر تفسیر ابن رشد در تفاسیر توماس از ارسطو به خوبی مشهود است. در خداشناسی و براهین اثبات وجود خدا نزد توماس نیز متفکران مسلمان، بویژه ابن‌سینا تأثیر، بسیار گذاشته است. در واقع پنج برهان معروف توماس را قبلاً فلاسفهٔ مسلمان ذکر کرده بودند. در وجود شناسی توماس کاملاً ابن‌سینایی است. توماس برای ابن‌سینا احترام بسیاری قائل بود و بارها از اینکه آرای او با آرای ابن‌سینا همخوانی دارد اظهار شادی کرد و او را بارها magister یعنی استاد خواند. در وجود شناسی توماس کاملاً تحت تأثیر ابن‌سینا بود. اصولاً ترجمهٔ کتاب شفاء انقلابی در وجود شناسی غربی

ایجاد می‌کند. وجود شناسی غرب از قرن سیزدهم میلادی به بعد بر مبنای وجود شناسی ابن‌سینا شکل می‌گیرد. به قول یکی از معروفترین مورخان فلسفهٔ غربی، آلن د لیبرا، اگر کتاب شفاء ابن‌سینا به لاتینی ترجمه نمی‌شد، معلوم نبود سرنوشت وجود شناسی در غرب چه می‌بود. تنها رأی عمده ای که توماس را از ابن‌سینا در وجود شناسی دور می‌کند، نظریهٔ تشابه وجود است. البته در این نظریه نیز توماس تحت تأثیر ابن‌سینا و بخصوص ابن رشد بوده است. خود متفکران قرون وسطی از جمله آلبرتوس کبیر، استاد توماس، به این تأثیر اذعان کرده اند. به نظر بنده توماس با این نظر و رد نظریهٔ اشتراک معنوی وجود گسستگی و نقصی در وجود شناسی اش پدید می‌آورد. یعنی نظام وجود شناسی ابن‌سینا بر مبنای اشتراک معنوی وجود شکل گرفته است. توماس با پذیرش این نظام وجود شناسی، با طرح نظریهٔ تشابه نوعی گسستگی در آن ایجاد می‌کند. دنس اسکوتوس، با تبعیت از وجود شناسی ابن‌سینا، این مسئله را به توماس یادآوری می‌کند و تشابه وجودی او را مورد نقد قرار می‌دهد. اتین ژیلسون نیز برای انسجام وجود شناسی توماس و محور قرار دادن مسئلهٔ وجود در تفکر توماس، در تلاشی بیهوده سعی می‌کند تشابه وجودی توماس را به اشتراک معنوی نزدیک کند. اما باید درنظر داشته باشیم که توماس یک متکلم بود و مفاهیم فلسفی را در ارتباط با ایمان و مبانی اعتقادی مطرح می‌کرد. طرح مباحث نزد او فلسفی نبود. محور بحث‌های او خداشناسی بود و وجود نیز موضوعی فرعی در این بحث‌ها بود.



پرسش: در یک باور تقلیل یافته ما می‌توانیم بگوییم آکوئیناس قهرمان آشتی ارسطو با مسیح است و آگوستین قدیس قهرمان آشتی افلاطون با مسیح. در بحث امروز اهمیت ویژه‌ای به نگاه توماس داده شد. در حالی که آگوستین هم در خود قرون وسطی هم در دوره‌های بعد نقش برجسته‌ای هم دارد.

بحث دیگر این که در حالت کلی ما می‌دانیم که آن تفسیری که از قرون وسطی در حالت کلی داده می‌شود این است که فلسفه خادمه یا به عبارت معروف لاتین‌اش کنیزک الهیات محسوب می‌شد. این خادمه الهیات آیا توسط توماس است که نجات پیدا می‌کند یا حالا توماس و آگوستین هر دو یا اینکه بعدها توسط دیگران؟

دکترمجتهدی: این سؤالی که می‌فرمایید خیلی به جا است، ولی این سؤال در تمام تاریخ غرب از ابتدا تا انتها مطرح است.گویی در باره همه تاریخ فلسفه غرب سؤال می‌کنید. من در آن حد قادر نخواهم بود که عرایضی خدمتتان بگویم ولی همین قدر یادآوری می‌کنم که یک نکته‌ای که از لحاظ فنی، باید به آن توجه کنیم این است که از لحاظ دقیقاً تاریخی، در سال ۱۲۵۹، اواسط قرن سیزدهم تا ۱۲۶۸ یعنی در طی سه سال توماس به شمال ایتالیا می‌رود. در شمال ایتالیا یک روحانی دومینیکن هست، به نام «موبر بکه» از همان فرقه توماسی که اصالتاً یونانی است و زبان یونانی را خوب می‌داند. این خیلی مهم است. چون توماس زیاد یونانی نمی‌دانست. ممکن است چند تا لفظ بداند ولی در آن حدی نبود که آثار ارسطو را به یونانی بخواند. او می‌دانست. «موبربکه» سه سال به طور خصوصی با توماس کار کرد. نتیجه این کار خیلی مهم است. از نظر فرهنگی هم این مسئله قابل تأمل است. آن زمان دو کتاب بوده، البته بیشتر از دو تا ولی آن دو خیلی مهم اند. دو کتاب هست که در قرون وسطی سهم بزرگی در تحول تفکر چه در شرق، به خصوص در ایران و چه در غرب داشتند: یکی کتاب العلل و دیگری اثولوجیا. در غرب، از این کتاب‌ها یک نگارش لاتینی هست، یک نگارش به اصطلاح عبری هست، و یک نگارش عربی. سه نگارش از این کتابها موجود است: عبری، لاتینی و عربی. این کتاب‌ها را در ایران به ارسطو منسوب کرده اند. فکر کردند که اینها آثار ارسطو است. هر وقت حکمای ما، بزرگان ما از دیرباز تا امروز راجع به این کتابها صحبت می‌کنند، می‌گویند در آثار ارسطو دیدیم. منظورشان همان دو کتاب است: لیبردوکوزیس یا کتاب العلل و کتاب اثولوجیا. عین این هم در غرب رخ داده است. برای اینکه از طریق مسلمانان این کتاب‌ها آنجا رفته یا شاید هم از طریق یهودیان. چون آنها هم همین کتابها را داشتند. چون واسطه بین غرب و شرق بودند. خوب، آنها فکر هم کردند که اینها مال ارسطو است. وقتی که در سنت های ما یکی از این متفکران می‌گوید این ارسطویی است، گاهی اصلاً آن گفته ارسطویی نیست. چون اصلاً در کتاب لیبردوکوزی یا کتاب العلل که همان کتاب خیر محض است یا در کتاب اثولوجیا است. توماس در اواسط قرن سیزدهم به شمال ایتالیا می‌رود، با موبربکه، این کتاب‌ها را بررسی می‌کند. آلبرت کبیر هم در قرن سیزدهم بررسی می‌کند. همه فهمیدند که این کتاب‌ها از ارسطو نیست. این کتاب‌ها منحول هستند. چیزهایی از ارسطو دارند ولی کُل‌اش ارسطویی نیست. نکته مهم اینجاست: وقتی این را می‌فهمند، نمی‌گویند این کتابها درست نیست، پس باید کنار گذاشته شوند. نه، به عنوان مثال همین توماس براساس کتاب العلل و اثولوجیا، یک تفسیر مشائی از کلام مسیحی در ۱۲ جلد نوشت که مهمترین اثرش به شمار می‌رود. در این تفسیر یا شرح ۱۲ جلدی فقط به ارسطو توجه ندارد؛ یعنی همان کاری را می‌کند که مسلمانان کردند. گیرم که مسلمانان نمی‌دانستند که اینها از ارسطو نیست، و او می‌داند. خوب، چه امتیازی دارد؟ برای این که اگر ارسطو را محض در نظر بگیریم، قابل تفسیر، قابل به اصطلاح تألیف با اعتقاد نمی‌تواند باشد. حتماً یک واسطه می‌خواهد. این کتاب‌ها سهم واسطه را داشتند و توماس این را فهمید که اگر بخواهد کاری کند، باید به اینها متوسل شود. حالا این کتابها از کی هستند؟ لیبردوکوزیس از پروکلوئس است.


ابن سینا
الشفاء
الالهیات (۱)

پروکلوئس تلفظ اسم اَبَرقلس است. حرف «پ» در عربی به «ب» تبدیل شده: بِرقِلس. این کتاب مال «برقلس» است. کتاب العلل مال برقلس است. برقلس گرایش افلاطونی دارد؛ در واقع نه افلاطونیِ محض است، نه ارسطوییِ محض. افلاطونی و ارسطویی متأخر است. یعنی دوره‌ای بوده که هم مسیحیت بوده و هم نمی‌دانم چه و چهپ، بعداً در همین سنت مسلمان‌ها بودند. از طریق کتاب اثولوجیا، امروز نشان می‌دهند که خلاصه کتاب پنجم تاسوعات انئاد افلوطین است. این کتاب‌ها گرایش افلوطینی دارند. یعنی نه کاملاً ارسطویی هستند و نه کاملاً افلاطونی. به همین دلیل از اینها کمک گرفته شده است؛ یعنی همان جنبه گنوستیک و عرفانی در اینجا است. از طریق عرفان توانستند از عقل استفاده کنند و بین ایمان و عقل، ایمان و فلسفه، دین و فلسفه یک رابطه برقرار کنند.

توماس متوجه شد که یک فرقی میان نفس به معنای دینی و نفس به معنای ارسطویی وجود دارد. در نظام ارسطویی کلمه نفس یعنی صورت جسم آلی، یعنی «ارگانیک». اما در دین که به ما نمی‌گویند که نفس صرفاً جسمانی است. می‌گویند هبوط کرده. سرنوشت دارد. سرنوشتی دارد خارج از اینجاها و بعد دوباره به خارج از اینجا بازگشت می‌کند. دیگر وارد جزئیات نمی‌شوم. توماس در ۱۲ جلد کتابش در تمام این موارد، تلاش کرده تا این افکار را به هم نزدیک کند. بنده کاملاً نخواندم ولی خوب رشته‌ام فلسفه بوده. ما اینها را امتحان می‌دادیم. حتی آخرش خیلی عجیب است. یکی از تفاوتها به لحاظ اخلاقی است. کتاب اخلاقی ارسطو نیکوماخوس است. شبیه همان اخلاق ناصریِ خواجه نصیر است. در آنجا فضیلت برای چیست؟ فضیلت برای این است که اعتدال من را با زندگی‌ام حفظ کند. مطابق اصول اخلاقیِ ارسطو شهید نمی‌شود شد. شهید شدن غیراخلاقی است. اصلاً اخلاق یعنی تعادل با زندگی. شما نمی‌توانید زندگی را نفی کنید. این غیراخلاقی است. در مسیحیت که اصلِ مسئله در شهادت است. خوب، پس چه کار باید کرد؟ آنها با کمک گرفتن از همین کتاب العلل (خیر محض) مسئله را تأویل می‌کنند. چرا شهید می‌شوند؟ برای اینکه می‌خواهند به طرف آن خیرمحض بروند. متوجه هستید؟ اتصال به خداوند است. اینها را توجیه می‌کند. حالا شما می‌توانید ـ غربیها هم کردند ـ انتقاد کنید. اینها قابل توجیه نیست. با هم جمع نمی‌شوند. ایمان با عقل ارسطویی فرق دارد. ایمان لااقل عشق به خداوند را می‌خواهد. در ارسطو عشق به خداوند نیست.

ایلخانی: دنس اسکوتوس با نقد توماس سعی کرد که فلسفه را از دنیوی بودن و طبیعت گرایی رهایی دهد. از این جهت از ابن سینا کمک گرفت. در واقع نقد دنس اسکوتوس به توماس تا حد زیادی می‌تواند نقد ابن سینا بر توماس باشد.

منظورم این است که اینها از رسائلی که در اختیار داشتند آگاهانه استفاده کردند. در سنتهای ما از همان کتابها استفاده کردند، بدون این که بدانند که آنها مال ارسطو نیست. فکر کردند اینها مال ارسطو است. وقتی که صحبت از ارسطو می‌کنند، منظور بیشتر وقت‌ها پُروکلس است.

از مطالبی که آقای دکتر فرمودند من خصوصاً خیلی استفاده کردم. بعضی چیزهای تاریخی‌اش را شاید جور دیگری بیان می‌کردند، ولی اصلش همان است. من شخصاً خیلی از ایشان تشکر می‌کنم و به خصوص یک نکته‌ای که برای من خیلی جالب توجه است و هیچ وقت آن کتاب گیرم نیامده که بخوانم و همیشه دنبال آن رفتم و پیدا نکردم، تفاوتی است که شما بین توماس آکوئینی و دانس اسکاتس قائل می‌شوید؛ یعنی مابعدالطبیعه ابن‌سینا در دانس اسکاتس، یک گرایش نوع دیگری پیدا می‌کند و تفسیر او از ابن‌سینا با گفته‌های توماس فرق دارد. ژیلسون یک کتابی در بارهٔ این موضوع دارد. من آن را نیز هیچ وقت پیدا نکردم.

دکتر ایلخانی: دربارهٔ آگوستینوس و جایگاهش در تفکر غرب پرسیدید. غربی که امروز می‌بینیم، در واقع از قرن پنجم میلادی، یعنی از سقوط امپراطوری روم غربی، شکل گرفت. چندین جریان فرهنگی و قومی در این روند دخیل هستند. تمدن یونانی ـ رومی، فرهنگ یهودی ـ مسیحی، تمدن ژرمانی و از قرن دهم میلادی ارتباط با تمدن اسلامی نیز تأثیر گذار بوده است. مبنا و اساس فرهنگی این تمدن فرهنگ یهودی ـ مسیحی است که البته همراه با فرهنگ‌های دیگر است. آگوستینوس از مهمترین متفکرانی است که در فرهنگ یهودی مسیحی در پایه گذاری فرهنگ غربی نقش مهمی داشته است. انسان شناسی و دیدگاه تاریخی غرب وامدار او است. فلسفهٔ یونان انسان مختار و بدون تاریخیت را به غرب نشان داد. اما انسان غربی چه در شکل مذهبی و یا غیر مذهبی انسان آگوستینوسی است. آگوستینوس است که اضطراب گناه و نجات به واسطهٔ ایمان، انسان افتاده در تاریخ و تاریخیت را برای غرب سازمان می‌دهد. شکل فعلی مسیحیت غربی را در بسیاری از مفاهیم اصلی آگوستینوس تبیین می‌کند. به طور مثال پلاگیوس اعلام می‌کند که انسان مختار است و هر فرد مسئول گناه خویش است و بخشش آن نیز بستگی به خود فرد دارد. یعنی او انسان مختار و بدون تاریخیت را عرضه می‌کند. در حالی که آگوستینوس و کلیساییان متوجه شدند که با سخن پلاگیوس از مسیحیت پولوسی ـ یوحنایی خارج می‌شوند و گناه نخستین که ذاتی انسان است و تاریخیت انسان به کنار زده می‌شود. در مسیحیت گناه در تاریخ رخ داده، نجات نیز در تاریخ رخ می‌دهد، انسان اختیاری برای بخشش گناهش و نجات ندارد و اضطراب گناه همیشه همراه با او است. کلیسا از آگوستینوس حمایت می‌کند و انسان غربی انسان آگوستینوسی می‌شود. تاریخیت و انسان تاریخی آگوستینوس را حتی می‌توان در فلسفه‌های غیر دینی یا مادیی همچون فلسفهٔ مارکس نیز دید. در مبادی و اساس تاریخی فکر تاریخی مارکس بسیار تحت تأثیر آگوستینوس و راهب آگوستینوسی دیگری در قرن دوازدهم

میلادی به نام جوآکیم فلوری بود. تمایز و تقابل شهر خدا و شهر انسان در تاریخ که هر یک ارزش‌ها و آرمان‌های خاص خود را دارد، به عنوان تقابل خیر و شر و در پایان پیروزی اجتناب ناپذیر و قطعی شهر خیر بر شهر شر همراه با قوانین ثابت و ضروری تاریخ آگوستینوس، همراه با دنیوی کردن جامعهٔ آرمانی به وسیلهٔ جوآکیم فلوری را مقایسه کنید با تقابل طبقهٔ صاحب منابع تولید و طبقهٔ زحمتکش مارکس.

پرسش: یک نکته‌ای که باز مطرح می‌شود این که ما دقیقاً زمانی توماس آکوئینی را داریم که در جهان اسلام ابن عربی، مولانا، قطب‌الدین شیرازی هستند، به نوعی خواجه‌نصیر هم هست. چه رابطه‌ای بین این بزرگان می‌توانیم ببینیم یا اصلاً به نظر می‌آید بین غرب و شرق انقطاعی هست؟

دکتر مجتهدی: ببینید، آن مسئله عرفانی نسبتاً شدید، بزرگترین عارف غرب، از او بزرگ‌تر نداریم، «مایستر اِکهارت» است. مایستر را می‌گویند: «استاد اکهارت». او اهل «رِنان» منطقه ای در شمال غربی آلمان نزدیکِ هلند و بلژیک و این جاهاست. این شخص یک متکلم دومینیکن بوده. متکلمی است که بعد از توماس زندگی می‌کرد. اینها متفکران قرن چهاردهم هستند. بعد از آن محاکمه فلاسفه، مردم جرأت نمی‌کردند بگویند فیلسوف هستیم. قبلش هم جرأت نمی‌کردند. تنها کسی که در غرب چنین ادعایی کرده، یک ۱۰۰ سال قبل از این دوره، در قرن دوازدهم، و آن آبلار است که علنی ادعا کرده من فیلسوفم. هزار جور بلا سرش آمد. بقیه هیچ وقت اصلاً ادعا نکردند ما فیلسوف هستیم. گفتند از کتاب‌های فلاسفه استفاده می‌کنیم. حتی بعضی‌ها نخواستند حتی خودشان را متکلم بدانند. قدیم‌تر از این آبِلار، آنسلم می‌خواسته خودش را متکلم بگوید. او در تمام آن چیزهایی که در مورد وجود خداوند نوشته، صراحتاً می‌گوید من به خداوند ایمان دارم و چه و چه. اما اگر یک کسی باشد انکار کند، این استدلال را می‌توانم بر علیه او بکار ببرم. یعنی تا این حد است. این ها هیچ کدام خودشان را رسماً فیلسوف نمی‌دانستند. این که فرمودید می‌گفتند فلسفه کنیزک کلام است، آن موقع است که دارند خودشان را توجیه می‌کنند؛ یعنی می‌گویند ما فیلسوف نیستیم، از این به عنوان کنیزک استفاده می‌کنیم. متوجه هستید، غرب تا این حد است. هیچ رو در بایستی نکنید. آزاداندیشی در نزد ما، در قرون وسطی خیلی بیشتر است. اصلاً متن‌هایی را به شما نشان می‌دهم که برای این که بتوانند آثار «ژان اِسکات اریژن» را به دست مردم برسانند ـ چون ممنوع بود ـ گفتند اینها را ابن‌سینا نوشته؛ یعنی مسیحی نیست. در صورتی که مال ابن‌سینا نبود. مال خودشان بود. فقط برای اینکه کسی جلویشان را نگیرد، گاهی چنین کاری را می‌کرده اند.


ابن رشد

ایلخانی: روش توماس در بررسی مطالب فلسفی و ارتباطِ آن با دین کاملاً تحت تأثیر ابن رشد و ابن سینا است.

اما آن مطلبی که فرمودید، آن عارف بزرگ قرن که او را هم خیلی اذیت کردند، مایستر اِکهارت است. مایستر اکهارت تقریباً معادل همان شخصیت‌ها است. بله، به زیبایی مولانا یا ابن‌عربی شعر نگفت. اما از یک خانواده اند. ابنِ مسرّه هم هست. او همانِ عارف مسلمانی است که در اسپانیا بود و ابن‌عربی دو بار در کتابش از او یاد کرده است. تقریباً همان سنت است. یا کلاً سنت آلمیریا در جنوب اسپانیا. این جور هم نیست که آنها عارف نداشتند. می‌دانید این ها هم در شرق هم در خاورمیانه، ابن‌رشد و ابن‌عربی تقریباً یک دوره هستند. در آن کتاب معروف هانری کربن یک جا هست که خیلی خواندنی است. دارند جنازه ابن‌رشد را می‌برند. ابن‌عربی خیلی جوان دارد تماشا می‌کند. متوجه می‌شود که جنازه را یک طرف قاطر انداختند، آن طرف کتابها را چیدند و او متنبه می‌شود که اگر قرار باشد که زندگی فقط یک مشت نوشته باشد، دیگر از این راه آدم به خدا نمی‌رسد. پس عشق به خدا چه می‌شود؟ ببینید اینها هم هست. آنها هم گرایش عرفانی داشتند. در غرب هم خیلی چیزها بوده است. حالا به هر ترتیب من بیشتر از آنچه که لازم بود عرض کردم، خیلی ممنونم.

دکتر ایلخانی: آقای دکتر مجتهدی در این باره مطالب بسیار خوبی فرمودند. بنده نیز مطلبی را عرض می‌کنم. هنگامی که یک فرهنگ با فرهنگ دیگری آشنا می‌شود، تا این فرهنگ در ارتباط با فرهنگ دیگر شروع به تولید فکری کند نیاز به مراحل و گروه‌های فکری دارد. مرحلهٔ نخست فعّالیت گروه مترجمان است. این افراد متون را از فرهنگ دیگر ترجمه می‌کنند و سبب آشنایی با آثار دیگران می‌شوند. در مرحلهٔ دوم گروه دیگری نخستین جمع بندی‌ها را دربارهٔ این متون می‌کنند و آنها را با اعتقادات و فرهنگ خودشان هماهنگ می‌کنند. البته گاهی مترجمانی نیز این کار را می‌کنند یا در انتخاب معادل‌های خاص و یا نوشتن خلاصه‌هایی از متون مختلف. این خلاصه‌ها در ارتباط با تفکر و اعتقادات سنت فرهنگیشان قرار دارد. در هر صورت اینها دو نقش دارند: از یک طرف آثارشان گاهی حالت دانشنامه ای دارد و التقاطی است از فرهنگ قومی، ملی یا اعتقادیشان با فرهنگ بیگانه و از طرفی دیگر معلم مستقیم یا غیر مستقیم گروه سومی می‌شوند که متفکران هستند. اینان جمع بندیهای فکری انجام می‌دهند و نوآوری‌هایی در اندیشه در فرهنگ خودشان ارائه می‌کنند. این اتفاق در ارتباط با فکر یونانی در فرهنگ خود ما افتاد و همین طور در فرهنگ غربی در ارتباط فلسفه و علوم که از یونان و تمدن اسلامی اخذ کردند. در فرهنگ خودمان کندی و تا حد زیادی فارابی را می‌توان به عنوان گروه دوم نام برد. کندی گاهی ویراستاری‌هایی انجام می‌داد و جمع بندی‌هایی می‌کرد و فارابی نیز اصطلاح سازی‌هایی انجام داد و نخستین جمع بندی‌های فلسفی را کرد و زمینه ساز ظهور فلسفه و اندیشهٔ ابن‌سینا شد.

در غرب نیز نخست در ابتدا گروه‌های مختلف مترجمان به ترجمهٔ متون فلسفی و علمی از زبان عربی از سده‌های دهم تا دوازدهم میلادی پرداختند. تا قرن دوازدهم میلادی ترجمه‌های زیاد و برجسته ای انجام نشد، اما در قرن دوازدهم میلادی نقطهٔ اوج نهضت ترجمه در اروپا را شاهد هستیم. این متون شامل آثار فلاسفه و دانشمندان مسلمان و یونانی بود. در فلسفه برجسته ترین این افراد ارسطو و ابن‌سینا بودند.

موج دوم ترجمه‌ها در قرن سیزدهم میلادی بود. متونی از زبان عربی، بویژه آثاری از ابن رشد و متونی از زبان یونانی که گاهی نیز ترجمهٔ دوبارهٔ متون متفکران یونانی بود که قبلاً از عربی ترجمه شده بود.

در اروپا پس از مترجمان گروهی پیدا شدند که به اهمیت این ترجمه‌ها بسیار واقف بودند و سعی کردند این ترجمه‌ها را وارد فرهنگ غربی کنند و نخستین جمع بندی‌ها را انجام دهند. آلبرتوس کبیر در پاریس و کلن و روبرتوس گروساتستا در آکسفورد. گروساتستا به سبب علاقه ای که به جهان شناسی و ریاضیات داشت، به این آثار توجه کرد و جمع بندیهای نخستین را انجام داد و در سازمان دادن دروس دانشگاه آکسفورد نیز شرکت داشت. او معلم راجر بیکن پدر علم تجربی است. در واقع او را باید از پایه گذاران نظام فلسفی انگلوساکسون بدانیم، البته نه به عنوان یک متفکر اصیل و نوآور، بلکه به عنوان کسی که این زمینه را آماده کرد و توانست راه را برای دیگران هموار کند و نخستین جمع بندی‌ها را انجام داد. البته خود او نیز ترجمه‌هایی از زبان یونانی به زبان لاتینی داشت. آلبرتوس کبیر نیز این عمل را انجام داد و به عنوان یک معلم در پاریس و کلن اهمیت علوم و فلسفه‌هایی که از زبان عربی و یونانی به زبان لاتینی ترجمه شده بودند، گوشزد می‌کرد. باید به خاطر داشت که کلیسا به سبب اعتقادات خاص خود با فلسفه و علوم بسیار مخالف بود و آنها را سبب کفر و گمراهی می‌دانست. علاوه بر آن با مسلمانان خصومت سیاسی و اعتقادی نیز داشت. کلیسا خواندن و تدریس این آثار ترجمه شده را ممنوع کرده بود. بسیاری از متولیان کلیسا و روحانیان مسیحی نیز آلبرتوس به سبب توجه به متون فلسفی و علمی مورد سرزنش و انتقاد قرار دادند. اما او به جد در پی این بود تا اهمیت علوم و فلسفه‌های جدید را به همکیشانش بقبولاند و در این راه آثار دانشنامه ای نوشت که از لحاظ فلسفی اهمیت چندانی ندارند، ولی خط مشی تفکر اروپایی قاره ای را مشخص کردند. عده ای حتی او را بنیانگذار فلسفهٔ آلمانی خوانده اند. در آثار او دو جریان فلسفی را می‌توان تشخیص داد: مشائی و نو افلاطونی. او معلم دو متفکر مهم و تأثیر گذار در فکر اروپایی نیز بود: توماس آکوئینی و یوهانس اکهارتوس یا مایستر اکهارت. البته در این که او معلم اکهارتوس بوده، عده ای چندان متقاعد نشده اند، اما در هر صورت اکهارتوس می‌توانسته در جوانی از او استفاده کرده باشد. ولی در هر صورت اکهارتوس از آثار او بهرهٔ بسیار برده است. می‌توان گفت که گرایش نوافلاطونی او در شکل دادن به فکر اکهارتوس نقش برجسته ای داشته و گرایش مشائیش در ساختن تفکر توماس آکوئینی. توماس شاگرد مستقیم او بود و سال‌ها در پاریس و کلن نزد او تعلم کرد.



سقراط

ایلخانی:
عده ای دیگر فلسفه را به عنوان یک طریق زندگی در نظر گرفتند. فلسفه برای زیستن بهتر است. زندگی نظری همراه با زندگی عملی بود و انسان را درگیر با مسائل مختلف می‌کند. پیشگامان این نوع فلسفه در تاریخ سقراط و افلاطون هستند.

پرسش: یک سؤال همچنان لاینحل ماند. مطرح شد منتها جواب نگرفت. ما هر موقع راجع به توماس آکوئینی می‌خوانیم، سایهٔ آلبرت کبیر را می‌بینیم. به نظر می‌رسد که بیشتر از یک معلم برای وی بوده است. چون به هر حال همهٔ فیلسوف‌ها یک معلمی داشتند. آقای دکترمجتهدی شما فرمودید اهمیت آلبرت بیشتر از توماس آکوئینی است. این را می‌خواستم توضیح بیشتری بدهید تا بدانیم به چه صورت است.

دکتر مجتهدی: من شخصاً فکر می‌کنم که او یک مدیر و یک برنامه‌ریز بوده است. یک آدم خیلی خیلی آگاه بوده است. نمونه مشابهش در قرن هشتم در دورهٔ شارلمانی است. شارلمانی با اینکه خودش بی سواد بود، مدارس را درست می‌کند. نمی‌توانسته بنویسد ولی سرباز بوده، یک سردار، می‌آمده در کلاس می‌نشسته. یک استادی به اسم «آلکوین» را از انگلیس، از منطقه «یُورک» آورده بودند. این آلکوین درس می‌داد و خود امپراطور که شارلمانی باشد، می‌رفته با شاگردها می‌نشسته و گوش می‌کرده. نوشته‌هایی که از شارلمانی مانده، هیچ چیز مهمی نیست. صرفِ نحوِ یونانی است، چه طوری لاتین را یاد بگیرید، خودآموز منطق ارسطو است، و خیلی چیزهای جزئی. ولی چرا این قدر تأثیر گذاشته؟ برای اینکه مدارس را بنیان داده، برنامه‌ریزی کرده، آن هفت درس اصلی که هر کس ــ خواه مسیحی بود خواه نبود ــ باید اینها را می‌خواند. همین سنت، تا زمان توماس هم باقی مانده بود.

من آلبرت کبیر را قدری مثل آلکوین می‌دانم. یعنی نظارت می‌کند که فرهنگ جا بیفتد و من در این مهم هم فداکاری را می‌بینم، هم عقل را. خیلی برای او احترام قائل هستم. یک معلم به تمام معنا است، حق با شما است. حتی شاید به تعداد کتابهای توماس اثر ندارد. آثارش اندک است. چند تا تفسیر از «پیرلومبارد» دارد. کتابهای پیرلومبارد را تفسیر کرده. اینها هست. ولی برنامه‌ریز و مدیر خوبی بوده و البته حتماً سیاسی هم بوده؛ چون پاپ نظرش به او بود. توماس آکوئینی مورد توجه پاپ نبود. ولی جامعیتش فوق‌العاده بود. او تشویق می‌کند ابن‌سینا بخوانید، بروید طبیعت را مشاهده کنید. یک طلبهٔ دانش‌آموز اگر به خداوند اعتقاد دارد، باید طبیعت خداوند را ببیند. ببیند چه است. خودِ اینها آیات است. من شخصاً خیلی از شخصیت او خوشم می‌آید.

فریاد زیر آب

کریم مجتهدی و علی افضلی

ایران، ش ۴۱۵۵، ۱۳۸۷/۱۲/۱۰



چکیده: متفکران دورهٔ معاصر ایرانی و اسلامی، هنوز در حاشیهٔ بحث‌های اصلی فلسفی غربی‌ها قرار دارند. ابزار تعامل ما با فلاسفهٔ جهان یکی تسلط بر یک زبان خارجی و دیگری حقیقت محض دانستن نظام فلسفی خود و تا حدودی پذیرفتن فلسفه‌های غرب می‌باشد.

یکی از اولین ابزارهای تعامل ما با فلاسفهٔ جهان، تسلط بر یک زبان خارجی است. ما برای تعامل چه در سطح چاپ مقاله و کتاب و چه در سطح سخنرانی نیاز به زبانی بین المللی داریم. در گذشته و حال اساتید بزرگی که بتوانند مستقیماً وارد گفت‌وگو با فلاسفهٔ جهان باشند، نداشته و نداریم. بزرگانی چون **علامه طباطبایی**ﷺ و مرحوم **استاد مطهری**ﷺ به همین خاطر نمی‌توانستند مستقیماً از آثار فلسفی غرب استفاده کنند. اگر چنین نبود طبیعتاً سرنوشت فلسفه در ایران متفاوت می‌شد. عدم آشنایی با زبان خارجه نزد بزرگان فلسفه از دیرباز ما را از یک ارتباط اثر گذار محروم می‌کرد. هرچند ما حرف‌هایی برای گفتن داشته‌ایم، اما عدم انتقال آن به دیگران و قطع ارتباط باعث می‌شد توجه چندانی به ایشان نشود، دوم آنکه فلاسفه ما همواره فیلسوفان و فلسفه غرب را اصولاً قبول نداشتند. ایشان نظام فلسفی را که خود به آن پایبند بودند، حقیقت محض می‌دانستند و دیگران را در اکثر قریب به اتفاق جهات باطل می‌پنداشتند. از این رو نیازی به تعامل احساس نمی‌کردند. بنابراین هر گاه بر اثر اتفاق، راه تعامل و ارتباط باز می‌شد، معمولاً به آنها به چشم کسانی که از نظر فکری و فلسفی

منحرف هستند نگاه می‌کردند. مثلاً چند سال پیش وقتی در سمیناری چند فیلسوف غربی اظهار علاقه کردند که می‌خواهند با شخصی دیدار و گفت‌وگو داشته باشند، ایشان گفتند که وقتی برای این امور ندارند و آنها می‌توانند شبهات خود را کتبی عرضه کنند تا پاسخ بگیرند.

موضوع بعدی ویژگی ارتباط با علم در فلسفه جدید است. در دوران اخیر فلسفه به‌شدت با علوم درآمیخته است. بسیاری از متفکران روز به سلاح علم مجهز هستند و با آن سروکار دارند. در نتیجه برای ایجاد ارتباط، ما نیز می‌بایست بر علم مسلط شویم. در صورتی که فلاسفه ما بسیار انتزاعی و برکنار از شاخه‌های علوم هستند. وقتی فیلسوفی بگوید چنانچه موی اسب را مدتی در لجن بگذارید تبدیل به مار می‌شود و یا اگر دو خشت خام را بر روی هم بنهید پس از گذشت زمان، عقرب از آن خارج می‌شود، دیگر مشکل می‌توان سایر اقوال او را جدی فرض کرد. این مقدار بیگانگی از علم زیانبار است و سبب می‌شود ارتباط فلاسفهٔ ما با فلسفهٔ دنیا دچار خدشه شود. وقتی کسی می‌گوید تمام نظرات ارسطو حتی در زمینهٔ طبیعیات درست است و اگر کسی آن را قبول ندارد، اصطلاحاً «عقلش نمی‌رسد» مسیر هرگونه تعاملی با او بسته می‌شود. به هر روی مسلم است که وقتی نظام‌های فلسفی، درست یا غلط، چنان قرابتی با علم داشته باشند، آنگاه ارتباط فلسفه‌هایی که التفاتی به علم ندارند با ایشان دشوار می‌شود.

● اشاره

علی اعلایی بنابی

۱. در این مقاله دقیقاً مشخص نیست که کدام یک از جملات را آقای مجتهدی و کدام را آقای افضلی گفته است و مناسب بود این جهت رعایت می‌گردید تا جایگاه سخنان روشن باشد.

۲. گفته شده «فلاسفهٔ ما همواره فیلسوفان و فلسفهٔ غرب را اصولاً قبول نداشتند. ایشان نظام فلسفی را که خود به آن پایبند بودند، حقیقت محض می‌دانستند و دیگران را در اکثر قریب بر اتفاق جهات باطل می‌پنداشتند.» اولاً؛ در این گفتار و گفتارهای شبیه آن به خواننده چنین القا می‌شود که تنها عامل عدم تعامل فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ غرب، خود فلاسفهٔ اسلامی هستند که در فضای دگم می‌اندیشند و هیچ اعتنایی به خارج از نظریهٔ خود ندارند. و این به معنای نادیده گرفتن اشکالات و کوتاهی‌های فلاسفهٔ غربی می‌باشد.

ثانیاً؛ اینکه کسی گزاره‌ها و نظام فلسفی خود را که به آن یقین دارد حقیقت محض بداند، جای تعجب ندارد؛ زیرا یقین حجیت ذاتی دارد و نزد صاحب یقین، واقع‌نما می‌باشد.

۳. گفته شد «وقتی فیلسوفی بگوید چنانچه موی اسب را مدتی در لجن بگذارید تبدیل به مار می‌شود و یا اگر دو خشت خام را بر روی هم بنهید پس از گذشت زمان، عقرب از آن

خارج می‌شود؛ دیگر مشکل می‌توان سایر اقوال او را جدی فرض کرد».

اولاً؛ مردود بودن یک گزارهٔ فلسفی یا علمی از یک فیلسوف نمی‌تواند دلیلی بر نامستقیم بودن دیگر گزاره‌های فلسفی یا علمی او باشد. معیار و میزان صحت و سقم گزاره‌های فلسفی و علمی، تنها برهان و تجربه است که بر هر گزارهٔ فلسفی و علمی به طور جداگانه و مستقل اقامه می‌شود.

ثانیاً؛ در برخی موارد، فیلسوف گزاره‌های تجربی زمان خویش را به عنوان اصل موضوعی بیان کند؛ چرا که جایگاه اثبات یا نفی آن گزاره، غیر از فلسفه است. در این گونه موارد، فیلسوف تنها ناقل آن گزاره‌ها می‌باشد و نفیاً و اثباتاً در مورد آنها نظری ندارد.



دکتر کریم مجتهدی

گنجینهٔ لغت از قرن یازدهم هجری

معرفی یکی از قدیمترین واژه‌نامه‌های زبان فارسی به‌زبانهای ایتالیائی و لاتین و فرانسه

با توجه به تعداد بالنسبه زیاد کتابها و سفرنامه‌هائی‌که از سده هفدهم میلادی به‌زبان‌های مختلف اروپائی اعم از پرتقالی و اسپانیائی و ایتالیائی و هلندی‌وانگلیسی و فرانسه و آلمانی و روسی و غیره درباره ایران دورهٔ صفوی باقی مانده است و با درنظرگرفتن اینکه بدون شك مقدار زیادی نیز گزارش و نامه و احتمالا کتاب‌و سفرنامه دیگر هم بوده‌که از بین رفته و یاهنوز به‌چاپ نرسیده است، و با علم‌به‌گسترش فوق‌العاده روابط بین‌المللی ایران در عصر صفوی، این سؤال بطور طبیعی مطرح‌می‌شود که این همه توجه به‌کشور ایران‌که هنوز دول غربی به‌اهمیت نفت آن پی نبرده بوده‌اند، از چه لحاظ بوده و چرا و به‌چه‌انگیزه‌ای این همه نماینده وفرستاده دول مختلف‌اروپائی به‌ایران می‌آمده‌اند؟

درست نیست‌بگوئیم علاوه بر مبلغین مسیحی‌که تعداد آنها کم نبوده است وعلاوه برگروه کثیری تاجر و سوداگرکه بعضی از آنها به‌علت سفرنامه‌های خود شهیر وبنام شده‌اند، عده‌ای هم به‌عنوان مأمور سیاسی صرف به‌ایران می‌آمده‌اند بلکه صحیحتراین خواهد بودکه همین مبلغین راکه بعضی از آنها خاصه در دوره شاه عباس آزامتیازات فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده‌اند[1] و همین تجار فرنگی‌راکه ظاهراً به‌مبادله کالاها می‌پرداخته‌اند، جزو همین مأمورین و یا بهر طریق جزو کسانی که برای آنها تسهیلات عملی فراهم می‌آورده‌اند به‌حساب بیاوریم. ایران دوره صفوی میدان عملیاتی سیاست دول غرب است و نفوذ آنها از همین دوره آغاز گردیده است. این نفوذ در موضع سیاسی بعضی از شاهان صفوی به‌خوبی مشهود است. ایران قرن شانزدهم و هفدهم میلادی برای دول مسیحی اروپائی‌که در معرض هجوم ترکان عثمانی قرار گرفته است، نه فقط روزنه امیدی برای تضعیف دشمن و حمله غیر مستقیم بدو بوده است، بلکه‌شاید نظر اصلی کشاندن جنگ از اروپای شرقی به‌آسیای غربی بوده است. اسناد و مدارك بسیار حاکی از این است که دول اروپائی فقط شاهان صفوی را تشویق به‌جنگ با عثمانی نمی‌کرده‌اند بلکه عثمانی را نیز برعلیه ایرانیان برمی‌انگیخته‌اند. آنچه در درجه

۱ــ ژان توده Père Jean Thodée ــ کشیش کرملی، فرستاده پاپ کلمنت هشتم به‌مرورازنزدیکان و از ندیمان و مترجمان مخصوص شاه عباس بوده است. (نصرالله فلسفی ــ زندگانی شاه‌عباس اول ــ جلد سوم ــ (تهران ــ صفحات ۶۹ــ۷۵).

اول مورد نظر آنها بوده، مصون داشتن مسیحیان از گزند ترکان و ایجاد تفرقه میان مسلمانان بوده است ــ چه به‌اسم اختلاف ذاتی میان مذهب اهل تسنن و اهل تشیع ــ وچه به‌هر عنوان دیگر. البته علاوه براین موضع سوق‌الجیشی خاص، ایران دوره صفوی از لحاظ تجاری هم حائز اهمیت زیادی برای دول غرب بوده است و در این میان هلندی[۲] ها ــ این فنیقی‌های عصر جدید ــ که بعداز پرتغالی‌ها و اسپانیائی‌ها به اهمیت فوق‌العاده و موقعیت‌خاص خلیج پی‌برده‌اند و قبل از آنکه انگلستان سیادت آنها را در خلیج براندازد، راههای دریائی منطقه را قبضه کرده‌اند و نه‌فقط ابریشم و کالای دیگر ایران را به نازلترین قیمت می‌خریدند بلکه اجناس خود و خاصه ادویۀ هندوستان را به‌گرانترین قیمت به‌ایرانیان می‌فروختند. کشتی‌های هلندی بطور منظم بین بنادر خلیج فارس و بنادر هندوستان در رفت‌و آمد بود. در این دوره هنوز ایران دروازۀ آسیا، و هم‌چنین ایتالیائیها و احیاناً فرانسویها که به‌ایران می‌آیند، با وجود اختلافاتی که بین خودشان هست، مجریان رسمی و یا غیر رسمی سیاست‌کلی اروپا در منطقه هستند که یکی از برنامه‌های آنها ــ خاصه آن گروهی که کاتولیك هستند ــ در ضمن توجه به‌اقلیت مسیحی مستقر در سرزمین پهناور ایران و کوشش به‌وابسته کردن آنها به‌دستگاه مرکزی پاپ‌اعظم است.

با توجه بهمین چند نکته که به‌اجمال بدانها اشاره شد دیگر تعجب‌آور نخواهد بود که کتب بسیاری در آن زمان به‌زبانهای مختلف درباره ایران دوره صفوی به‌رشته تحریر درآمده باشد و یا حتی به‌خط و به‌زبان و به‌دستور و ادب فارسی نیز توجه شده باشد. فراموش نشود که شرق شناسی از لوازم تسلط بر شرق است و طبیعی است که با شروع نفوذ مستقیم سیاسی، اولین تحقیقات هم درباره شرق آغاز گردیده باشد.

با این حال ظاهراً اولین کتاب فارسی را یك یهودی ایرانی موسوم به‌یعقوب‌بن یوسف طاووسی[۴] با حروف عبری به‌سال ۱۵۴۶ میلادی در اسلامبول به‌چاپ رسانده است. این کتاب ترجمه فارسی پنج کتاب اول عهد عتیق تورات بوده است[۵].

با این که هلندیها که به‌جهت تجارت ناعادلانه با ایـران و رفتار خشن وغیر انسانی با ساکنان بومی جزایر و سواحل خلیج فارس چندان اهل ادب و فرهنگ به‌نظر نمی‌رسیدند، در نیمه اول قرن هفدهم میلادی عملا اولین کسانی بوده‌اند که وسائل و حروف لازم را برای چاپ کتاب به‌زبان فارسی فراهم آوردند. از نخستین کتابهائی که

۲ــ در ایران دوره صفوی دولت هلند را لندیس می‌نامیده‌اند. (رجوع شود به نصرالله‌فلسفی ــ زندگانی شاه عباس اول ــ جلد سوم ــ حاشیه صفحه ۷۷).

۳ــ رجوع شود به‌کتاب «خلیج فارس» تألیف ارنولد ویلسون Arnold T. Wilson ــ ترجمه محمد سعیدی ــ چاپ تهران ۱۳۱۵.

4- Jacobi Tawusi

۵ــ ارتور ج. اربری ــ «تحقیقات و مطالعات انگلیسها درباب فارسی» ــ ترجمه فرنگیس شادمان ــ متن انگلیسی به‌سال ۱۹۴۲ و متن فارسی آن به‌سال ۱۹۴۳ میلادی در چاپخانه دانشگاه کمبریج به‌چاپ رسیده است. صفحه ۱۵ متن فارسی.

به‌زبان فارسی در آن کشور چاپ و انتشار یافت «داستان مسیح» و «داستان سان‌پیدرو» پطر مقدس است (چاپ لیدن ۱۶۳۹ میلادی[۶]). نویسنده این دو رساله شخصی به‌اسم هیرونی موس Hieronymus برادر زاده سنت فرانسیس‌گزاویه Xavier است که بیشتر به‌منظور شناساندن دین مسیح در دربار اکبرشاه هندی به‌چنین‌کاری مبادرت ورزیده است. این‌دو رساله به‌چاپ لودو وی‌کوس دو دی‌یو Ludovicus de Dieu معروف است[۷]. ناشرین از ترس آنکه مبادا به‌علت آشنا نبودن مردم به‌زبان فارسی این دو رساله به‌فروش نرسد از مؤلف آنها خواستند که رساله‌ای نیز در باب دستور زبان فارسی آماده چاپ سازد، و این کتاب تحت عنوان «مبادی قواعد زبان فارسی[۸]» به‌سال ۱۶۳۹ در لیدن چاپ شد و ترجمه فارسی فصل اول «سفر پیدایش» از کتاب توراتی که یعقوب‌بن یوسف طاووسی به‌زبان فارسی ولی با حروف عبری منتشر ساخته بود نیز با حروف فارسی تنظیم و به‌آخر کتاب منضم گردید و ظاهراً این اولین کتابی است که در اروپا درباره دستور زبان فارسی انتشار یافته است.

شخص دیگری به‌اسم له‌وی‌نوس‌وارنر Levinus Warner به‌متن فارسی یعقوب طاووسی و هیرونی موس گزاویه انتقاد بسیاری وارد دانسته وچون‌خود ازدوستداران زبان و ادب فارسی بوده و می‌خواسته معرف این فرهنگ در اروپا باشد، کتابی تحت عنوان «صد گفتار و مثل فارسی» به‌سال ۱۶۴۴ در لیدن به‌چاپ رسانده و در مقدمه آن چنین نوشته است: «من لطف زبان عربی و جزالت زبان ترکی را ستایش می‌کنم، اما شیرینی زبان فارسی را به‌راستی عاشقم[۹]» با افزایش توجه به‌زبان و ادب فارسی، بالاخره نخستین چاپ گلستان سعدی توسط ژرژ جنتی‌یوس George Gentius به‌سال ۱۶۵۱ میلادی در شهر آمستردام با حاشیه و ترجمه لاتینی آن انجام پذیرفت[۱۰]. مقارن این ایام یکی از فضلای دانشگاه اکسفورد به‌نام ژان‌گری‌وز John Greaves که عربی‌دان بزرگی بود، برای این‌که از همکاران هلندی خود عقب نماند به‌تألیف کتابی در دستور زبان فارسی پرداخت که در سال ۱۶۴۹ میلادی در شهر لندن به‌چاپ رسید. در مقدمه این کتاب مؤلف ادعا دارد که نوشته او از نه سال قبل آماده بوده است ولیکن مشکلات چاپ و کمی حروف فارسی مانع از انتشار آن شده است[۱۱].

در قرن هفدهم میلادی نخستین گروه دانشمندان انگلیسی که به‌آثار عربی و فارسی و ترکی توجه پیدا کرده بودند، برخلاف همکاران هلندی خود کمتر به‌شناخت

۶ــ ارتور ج. اربری ــ کتاب فوق‌الذکر ــ صفحه ۱۵ متن فارسی.

۷ــ ارتور ج. اربری ــ کتاب فوق‌الذکر ــ صفحه ۱۱ متن فارسی.

۸ــ Rudimenta Linguae Persicae ــ برای اطلاع بیشتر در مورد این کتاب رجوع شود به‌مقاله ایرج افشار ــ «کهنه کتابها درباره ایران» ــ مجله یغما ــ سال یازدهم ــ شماره‌سوم‌ــ تهران ــ خرداد ۱۳۳۷ هـ. ش.

۹ــ ارتور ج. اربری ــ کتاب مذکور در فوق ــ صفحه ۱۱ــ متن فارسی.

۱۰ــ ارتور ج. اربری ــ کتاب مذکور در فوق ــ صفحه ۱۲ــ متن فارسی.

۱۱ــ ارتور ج. اربری ــ کتاب مذکور در فوق ــ صفحه ۱۲ ــ متن فارسی.

ادب صرف ملل شرق اسلامی علاقمند بودند و بیشتر به‌شناخت کتب علمی می‌پرداخته‌اند. در انتهای این قسمت شاید گفتن این مطلب نیز حداقل از لحاظ تاریخی خالی از فائده نباشد که نخستین ترجمه فارسی انجیل از روی نسخه خطی کتابخانه بودلیان اکسفورد و کتابخانه کمبریج انجام پذیرفته است و انجیل بزرگی که به‌سال ۱۶۵۷ میلادی به‌چندین زبان در لندن به‌طبع رسیده، شامل آن نیز بوده است[۱۲].

آیا این کهنه کتابهای اواسط قرن هفدهم میلادی را باید تنها نمونه‌هائی از توجه ملل مختلف اروپائی به‌زبان فارسی دانست؟ بدون شك جواب این سئوال منفی است. با اطلاع از اینکه قبل از آن عصر سوداگران و مبلغان و نماینده‌های مختلف کشور های اروپائی از اوایل قرن شانزدهم چه از راه دریا (بعداز کشف راه کاپ امید) و چه از طریق مسکو به‌قزوین و اصفهان آمدو رفت می‌کرده‌اند، بدون شك حتی اگر صرفاً از لحاظ ضرورت عملی هم بوده باشد، آشنائی هرچند جزئی با زبان فارسی داشته یـا پیدا می‌کرده‌اند. مثلا در زمان شاه محمد صفوی به‌عنوان نماینده اسپانیاکشیشی به‌نام سیمون مورالس Père Simon Morales به‌ایران آمـده بود کـه فارسی می‌دانست[۱۳]. کشیش دیگری به‌نام اینیاتسیودی جزؤ از مبلغان فرقه کرملی که نام اصلی او کارلولئونلی است نیز از سال ۱۶۲۹ تا ۱۶۴۹ تا مدت بیست سال در ایران بوده و یك فرهنگ لاتینی و یك دستور زبان فارسی به‌سال ۱۶۵۱ تدوین نموده است[۱۴]. نسخه‌ای خطی از یك فرهنگ ایتالیائی به‌فارسی (در ۲۵۰ صفحه) در کتابخانه ملی اسپانیا موجود است که به‌سال ۱۶۴۸ در اصفهان تدوین شده برای استفاده پدر روحانی در رم[۱۴]. از طرف دیگر می‌دانیم که در همان نیمه اول قرن هفدهم پدر رافائیل دومانس Père Raphäel du Mans که در حدود بیست سال در صومعه اصفهان زندگی کرده بود، به‌خوبی فارسی و ترکی و ارمنی را می‌دانسته است. کتاب او درباره «دولت ایران[۱۵]» به‌سال ۱۶۶۰ میلادی منتشر شده است[۱۶]. همین مطلب بخوبی می‌رساند که اگر با دقت و علاقه در آرشیو های کتابخانه‌های مختلف اروپائی تفحص شود، شاید هنوز نمونه‌های زیاد دیگری از این نوع لغتنامه‌ها و عبارات لازم برای رفع نیاز به‌زبان فارسی و دستور عمل‌ها برای مسافرت در ایران و غیره، حداقل به‌صورت خطی و یا به‌صورت جزوه‌های پراکنده، بتوان یافت که چه‌بسا علاوه برارضای کنجکاوی علمی و تاریخی، ممکن است نکات بسیار دقیق و مهمی را نیز شامل باشد. از این مقدمه بخوبی برمی‌آید که کتاب

۱۲ــ ارتور. ج. اربری ــ کتاب مذکور ــ صفحه ۱۳ــ متن فارسی

۱۳ــ نصرالله فلسفی ــ تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه ــ تهران ۱۳۱۶ــصفحه ۱۹.

۱۴ــ محمد حسن جلیلی ــ نسخه خطی فرهنگ ایتالیائی به فارسی از سده هفدهم میلادی ــ مجموعه خطابه‌های نخستین کنگره تحقیقات ایرانی ــ جلد سوم ــ آذرماه ۱۳۵۴ ه. ش.

15- L’ estat de la Perse

۱۶ــ محسن صبا ــ کتابهای فرانسه درباره ایران ــ چاپ اول ــ پاریس ۱۳۱۵ ــ چاپ دوم تهران ۱۳۳۲ ه. ش. (صفحه ۱۱ ــ مقدمه کتاب).

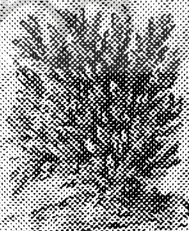
GAZOPHYLACIUM
LINGUÆ
PERSARUM.

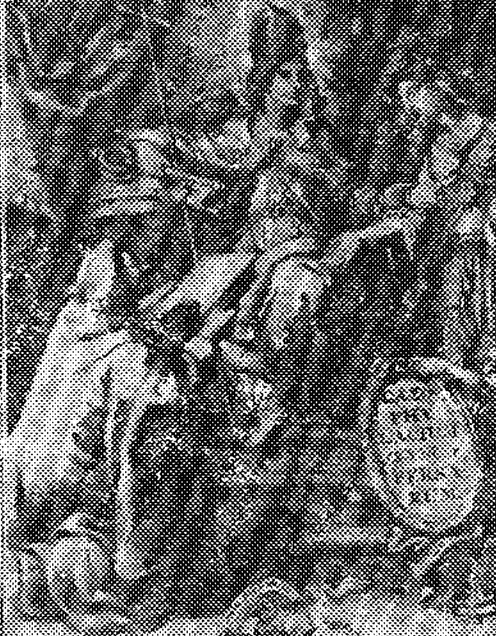
GAZOPHYLACIUM
LINGUÆ
PERSARUM.

ITALICÆ, LATINÆ, GALLICÆ,

AUTHORE

ANGELO A S. JOSEPH







«گنجینه لغت» که اولین‌بار به‌تاریخ ۱۶۸۴ میلادی در آمستردام هلند به‌چاپ رسیده است و ما در اینجا آن را مورد بحث قرار داده‌ایم، اولین نمونه در نوع خود نیست و علاوه بر فرهنگ‌های قدیمی‌تر که بدانها اشاره شد از نیمه دوم قرن هفدهم میلادی نیز حداقل یك لغتنامه معروفی را می‌شناسیم که قدمتی بیشتر دارد. منظور فرهنگ هفت زبانه‌ای[۱۷] است شامل عربی، کلدانی (ارامی)، سیریانی، سامری، حبشی (اتیوپی)، عربی و فارسی ــ از شخصی به‌نام ادموندی کاستلی Edmondi Castelli که کتاب خود را به‌سال ۱۶۶۹ میلادی در لندن به‌چاپ رسانده است. ولی بهر طریق کاملترین نمونه‌ای که از این نوع کتابها از قرن هفدهم باقی مانده است، همین «گنجینه لغت» است که ما اکنون بطور مستقل به‌معرفی آن می‌پردازیم.

***

این کتاب که در واقع فرهنگ زبان ایتالیائی و لاتین و فرانسه و فارسی است، عنوان لاتینی Gazophylacium linguae persarum دارد که ترجمه تحت‌اللفظی آن «گنجینه زبان پارسیان» می‌شود. مؤلف برای توجیه عنوان انتخابی خود در مقدمه کتاب ادعا دارد که لفظ Gaza به‌معنای (گنج‌وکنز) است‌که خود از فارسی به‌زبان لاتینی وارد شده است و بهمین دلیل عنوان مناسبی برای این کتاب می‌تواند باشد. برسرلوحه صفحه اول با حروف فارسی چنین نوشته است: «لغة فرنگ و پارس تألیف بنده و قربان حضرت ایسوع پادری انجلوکرملیط مولود شهر و دیوان عظیم ممالك فرنسه طولوزه».

باز در صفحه اول به‌زبان لاتینی این عبارت را می‌بینیم: «اثر مفید و لازم برای مبلغینی که به‌شرق می‌روند، برای استادان زبان‌ها، برای محققین کتب مقدس، برای بازرگانان، و برای دیگر جهانگردانی که به کشورهای شرقی رهسپار شوند.» کتاب در چاپخانه ژانسوینووایسبر گیانا به‌سال ۱۶۸۴ در امستردام هلند به‌چاپ رسیده است.

سی و سه صفحه مقدمه‌که به‌جز چند نامه و تقریظ که به‌زبان فرانسه و یك تقریظ به‌زبان ایتالیائی و یکی هم به‌عربی است، بقیه به‌زبان لاتینی نوشته شده است[۱۸] که خود شامل قسمتی‌هائی به‌ترتیب زیر است:

ــ نامه مؤلف به‌پاپ اینوسان یازدهم (۳ صفحه).
ــ پیشگفتار مؤلف (۳ صفحه).
ــ تقریظها و تشویق‌نامه‌های اشخاص مختلف‌که نسخه خطی کتاب را قبل از چاپ آن دیده‌اند (۷ صفحه).

---

17 Lexion heptaglotten
برای اطلاع بیشتر از این فرهنگ رجوع شود به Vullers - Ioannis Augusti Lexion Persico - Latinum, Bonn.
چاپ اول ۱۸۵۵ آخرین چاپ ۱۹۶۲ ــ مقدمه کتاب ــ صفحه ۸.

۱۸ــ برای فهم این متون لاتینی نگارنده از همکار محترم آقای دکتر استیفان پانویسی‌ــ زبان شناس و زبان دان ــ کمك گرفته است و در اینجا از ایشان نهایت قدردانی را دارد.

ــ نامه‌ای از طرف دفتر پادشاهی (منظور لوئی ۱۴ است) (دو صفحه).
ــ الفبای زبان فارسی و نحوه تلفظ آن (چهار صفحه‌ونیم).
ــ کلمات مشابه در زبان فارسی و زبانهای اروپائی (دو صفحه‌ونیم).
ــ فعل و اسم و ضمیر (شش صفحه و نیم).
ــ چند بحث کلامی کوتاه در حقانیت دین مسیح و احکام الهی و غیره... (متن اصلی به‌زبان لاتینی است و ترجمه فارسی آن یا در زیر هر سطر نوشته شده است و یا مستقلا بعداز متن لاتینی) (سه‌صفحه‌ونیم).
ــ دو صفحه آخر اختصاص دارد به‌معرفی اجمالی عروض شعر فارسی با ذکر چند مثال.

نامه‌ای که طی آن مؤلف کتاب خود را به پاپ‌اینوسان یازدهم[۱۹] اهداء کرده‌است (به‌تاریخ ژانویه ۱۶۸۴) حائز اهمیت تاریخی و سیاسی فراوان است و نیت سیاسی مؤلف، یا بهتر بگوئیم سوءنیت او را کاملا آشکار می‌سازد. در ابتدای نامه بدین موضوع اشاره می‌رود که پاپ بودجه زیادی را اختصاص به‌جنگ با ترک‌ها داده و تمام مسیحیان را دعوت بدین‌کار کرده است و تلویحاً اشاره به‌سهم تبلیغات و تهییج روانی می‌کند و می‌نویسد: «اسلحه‌های شما عبارت از مبلغان و تعلیمات و کاربرد زبان‌ها است» و باز از کوشش پاپ در طبع و انتشار کتبی که منجر به‌برقراری رابطه با ایرانیها می‌شود تمجید می‌کند. زیرا به‌نظر مؤلف (که بدون شك نظر رایج آن زمان بوده است) ایرانیها تنها گروهی درمیان تمام معتقدین به‌دین محمدی هستند کــه از داشتن روابط و تبادل افکار با مسیحیان اروپائی خودداری نمی‌کنند و آنگاه می‌نویسد: «با وجود دشواریهای فراوان موفق شده‌ام این گنجینه را که از زر و سیم نیست و از درون خاك نیامده است» ولی با این حال گنجینه واقعی است که «به‌کمك اروپا می‌آید» فراهم آورم. و در آخر نامه لحن خصمانهٔ خود را برعلیه مسلمانان (اعم از ترك و فارس و عرب) به‌نهایت می‌رساند و امید دارد که با تدابیر جنگی و سیاسی و فرهنگی پیروزی قطعی نصیب مسیحیت شود.

نیت مؤلف به‌خوبی از این نامه پیداست و معلوم می‌شود که زحمتی که برای فراهم آوردن اثر خود کشیده است فاقد هرنوع عشق و علاقه به‌زبان فارسی‌وبه‌ایرانیان‌بوده است و در واقع در جستجوی فراهم آوردن وسیله و ابزاری بوده است که راه‌گشای رخنه غرب در ایران آن زمان باشد. با این وجود با توجه به‌تاریخ نگارش نامه و کلا با توجه به‌تاریخ تألیف این کتاب (۱۶۸۴ میلادی) باید به‌خاطر آورد که در ایران

۱۹ــ Innocent XI (متولد شهر کم ۱۶۱۱ و متوفی در شهر رم ۱۶۸۹) در سال ۱۶۷۶ به‌مقام پاپی رسیده است بانی جهادی بر علیه ترکان عثمانی است‌که اروپا را تهدید می‌کرده‌اند و شهر وین را محاصره و در شرف دستیابی بدانجا بوده‌اند. به دخالت و وساطت اینوسان یازدهم به تاریخ ۵ مارس ۱۶۸۴ میلادی میان دولت اطریش و لهستان در شهر لینز Linz اتحادی به‌وجود آمد و بالاخره به‌کمك‌ژان سوم سوبیوسکی Jean III Sobieski (۱۶۲۴ ــ ۱۶۹۶) پادشاه لهستان ترکها عقب رانده شدند.

دورهٔ شاه سلیمان صفوی، دشمنی با ترکان عثمانی فروکش کرده بود و کاملا معلوم است که نقشهٔ اینوسان یازدهم و یا حتی مؤلف ممکن نبوده است به‌موقع اجراء درآید. شاه سلیمان صفوی گذشته از بحران و نابسامانی داخلی کشور و عدم امکانات و با چشم پوشی از تجمل پرستی و عدم لیاقت شخص او، حداقل از لحاظ سیاسی به‌دو جهت اصلی نمی‌خواسته است علیه عثمانی‌ها اقدامی کند: اولا قدرت عثمانی را سدی می‌دانسته است که ایران را از سرازیر شدن قوای اروپائی به‌کشورش محفوظ می‌دارد. دوم اینکه کاملا از اختلاف بالقوه میان شیعه و سنی آگاه بوده است و از اقوام سنی که در غرب ایران مستقر بوده‌اند و احتمالا در صورت اقتضا به‌کمك عثمانی برمی‌خواسته‌اند، خبر داشته است بهر طریق نامه‌ای از شاه سلیمان صفوی به‌همین پاپ، اینوسان یازدهم در دست است که احتراز او را از اتحاد با پادشاهان اروپائی برضد عثمانی کاملا نشان می‌دهد. در آن نامه چنین آمده است:

«آنچه در باب جدال با سلطان روم مرقوم نموده بودند (نامه پاپ را ظاهراً شخصی به‌نام سباستین کناب آورده بوده است) چنانکه به پادشاهان فرنگ و روس اعلام شده چون دیر باز و زمانی دور و دراز است که این خانواده معدلت رسوم با پادشاهان آن مرز و بوم صلح نموده‌اند و در این مدت متمادی از آن جانب امری منافی به‌ظهور نرسیده، در این وقت ارتکاب المراتب خلاف رضای بیهمتا و مخالف فرمودهٔ حضرت و در عقده تعویق و موقوف به وقت خرداست[۲۵].»

تحقیق درباره نقشه‌های سیاسی واتیکان و کلا دول اروپائی در ایران دوره صفوی و ارزیابی موضع خاص هریك از شاهان صفوی را در قبال آنها که البته برحسب اوضاع و احوال و ضرورت زمان و مسائلی که پیش‌می‌آمده متفاوت بوده است، با توجه به‌اینکه دراین مسأله اختلاف نظر بسیار است، به‌عهده متخصصان تاریخ آن عصر می‌گذاریم و در اینجا تنها به‌تحلیل مقدمه مؤلف کتاب «گنجینه لغت» بسنده می‌کنیم.

در این قسمت پادری‌انجلو جریان آشنائی خود را با زبانهای شرقی شرح می‌دهد و هم‌چنین از چگونگی مسافرت خود به‌شرق و بالاخره از مشکلات شخصی خود در تهیه این کتاب و چاپ و انتشار آن خوانندگان را آگاه می‌سازد. او بیست و هشتم ماه ژانویه ۱۶۶۲ میلادی از طولوز به رم می‌رود و در مدرسه مبلغان پانکراتیوم S. Pancratium در نزد پدر روحانی کالستینوس Caclestinus که گویا به‌نحو شگفت‌آوری به‌زبان عربی تسلط داشته است به‌فراگیری اصول این زبان می‌پردازد. بعد در سال ۱۶۶۳ در زمان پاپ‌الکساندر هفتم[۲۱] همراه گروهی از مبلغان و در ۱۲ نوامبر همان سال عازم ملیتا (Melita) (که زبان عربی در آن رایج بوده است) می‌شود و بعد در پنجم ماه مه ۱۶۶۴ به ازمیر (Smirna) می‌رسد (در این منطقه مردم

۲۵ــ نصرالله فلسفی ــ تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه ــ تهران ۱۳۱۶ (صفحه ۱۸۵)

۲۱ــ Alexandre VII (متولد ۱۵۹۵ ــ متوفی ۱۶۶۷) در سال ۱۶۵۵ به‌مقام پاپی رسیده است.

به‌زبانهای یونانی و ترکی و فارسی و ارمنی تکلم می‌کرده‌اند). بالاخره در ۴ نوامبر ۱۶۶۴ به‌شهر اصفهان وارد می‌شود. در صومعهٔ کاتولیك‌ها که بیشتر آنها کشیشان کرملی بوده‌اند به‌فراگیری زبان فارسی می‌پردازد. معلم او کشیشی به‌نام بالتازار لوسیتانوس Balthazar Lusitanus بوده که فارسی خوب می‌دانسته و به‌شعر و ادب آن احاطه داشته و معلومات زیاد جغرافیائی و همچنین روش بسیار جالب توجهی برای تدریس علم شیمی داشته است. این فراگیری چنان سودمند می‌افتد که پادری‌انجلو بعداز چند ماه بدون مترجم می‌توانسته است با بازاریان محاوره کند و یا گاهی که به‌عنوان ریاضیدان یا پزشك با ایرانیان در تماس بوده از عهده تفهیم و تفاهم برآید. مؤلف، بعد از آشنائی بیشتر با فرهنگ ایران، ادب و فصاحت و علم ایرانیان را می‌ستاید اما اعتقاد دارد که به‌علت خرافات از ایمان درستی برخوردار نیستند.

پس از این مطالب که در متن اصلی به‌صورت متکلم وحده بیان شده است، مؤلف به‌کتاب خود اشاره می‌کند و آن را برای مقابله با ایرانیان (درکتاب البته پارسیان نوشته شده است) و با دیگر فرقه‌های محمدی کار آمد و مؤثر معرفی می‌کند. در مورد این‌که چرا زبان اول را ایتالیائی قرار داده است و برحسب الفبای آن لغات را تنظیم کرده است[۲۲]، به‌این نکته فوق‌العاده مهم اشاره می‌کند که در میان اروپائیانی که در عثمانی هستند و حتی در مناطقی در ایران و هندوستان، زبان ایتالیائی بیش از هر زبان دیگر رواج دارد[۲۳].

پادری‌انجلو بالاخره بعداز حدود چهارده سال الی پانزده سال اقامت در ایران بعد از گذشتن از بصره و نینوا و حلب و طرابلس و قبرس و رودس و غیره بالاخره در تاریخ ۴ نوامبر ۱۶۷۸ به‌استانبول (کنستانتینوپل نوشته شده است) می‌رسد و مورد عنایت و توجه سفیر فرانسه[۲۴] در عثمانی قرار می‌گیرد. بعد در ۲۱ ماه مارس ۱۶۷۹ با کشتی از عثمانی خارج شده و ۲۷ اوت به ونیز و ۱۸ نوامبر همان سال به رم می‌رود.

۲۲ــ البته در انتهای کتاب، مؤلف، در یك قسمت به‌ترتیب الفباء، کلمات لاتینی و در قسمت دیگر کلمات فرانسه را با حروف بسیار ریز چاپ‌کرده و شماره صفحاتی‌که معنای آن لغات را درمتن اصلی دارد، مشخص کرده‌است.

۲۳ــ توجه داشته باشیم‌که این مطلب در نیمه دوم قرن هفدهم بیان شده است. در صورتی‌که اشاره‌ای از تاورنیه Jean Baptiste Tavernier (متولد پاریس ۱۶۰۵ ــ متوفی در مسکو ۱۶۸۹) درباره این موضوع هست که البته بیشتر مربوط به‌نیمه اول قرن هفدهم و در مورد غیر اروپائیان است. تاورنیه، علاوه براشاره به‌مترجم شخصی خود که جوانی بغدادی است و شش زبان می‌داند اشاره به‌تجار ارمنی می‌کند که قدری ایتالیائی می‌دانند (رجوع‌شودبه‌متن‌فارسی‌کتاب‌تاورنیه که می‌گوید: «در مجمعی رسمی حساب‌کردم به‌سیزده زبان اصلی تکلم می‌شد: لاطینی ــ فرانسه ــ آلمانی ــ هلاندی ــ ایتالیائی ــ پرتقالی ــ فارسی ــ ترکی ــ عربی ــ هندی ــ شامی و مالائی» (رجوع شود به باستانی پاریزی ــ سیاست و اقتصاد عصر صفوی ــ صفحه ۱۴۷).

۲۴ــ نام این سفیر مارکیون دنوانتل Marchion de Naintel بوده و یکی از کسانی است که نسخه خطی کتاب «گنجینه لغت» را ظاهراً قبل از حیات دیده و برای آن تفریظی به‌زبان فرانسه نوشته است که در مقدمه کتاب موجود است.

بالاخره برای چاپ کتاب خود بهتر تشخیص می‌دهد که به‌پاریس برود و بعداز اقامت کوتاهی در زادگاه خود یعنی طولوز در دهم ماه اوت سال ۱۶۸۰ به‌پاریس می‌رسد و برای چاپ کتاب خود اقدام می‌کند. در ادارات رسمی سلطنتی پاریس با این که گروهی او را در کار خود تشویق می‌کرده‌اند، گروه دیگری نیز مخالف او بوده‌اند و به‌همین سبب چاپ کتاب در آن موقع مقدور نمی‌شود. بالاخره او را بطور رسمی برای انجام وظائف کشیشی و ریاست میسیون به‌امستردام اعزام می‌دارند. در این شهر به‌تهیه حروف عربی (که‌گویا در آن موقع بسیار گران فراهم می‌آمده است) می‌پردازد و شروع به‌نوشتن مقدمهٔ خود می‌کند و به‌مدت چند ماه به‌تصحیح و تحریر آنچه در عرض شانزده سال جمع‌آوری کرده بود می‌پردازد (بنابه‌گفته خود شب و روز و بدون وقفه کار می‌کرده است) همین که قسمت اول لغت‌نامه را تنظیم می‌کند و حتی از حرف «گ» نیز فراتر می‌رود، به‌این موضوع پی‌می‌برد که بهتر است در کتاب خود از بعضی عبارات و ضرب‌المثل‌های فارسی نیز استفاده کند و این امر موجب دوباره‌کاری فراوانی می‌شود. در خاتمه مؤلف با پوزش از نواقص کار خود این قسمت را به‌پایان می‌رساند.

از میان اشخاصی که نوشته‌های آنها به‌عنوان تقریظ در مقدمه کتاب چاپ شده است علاوه برسفیر فرانسه در استانبول که قبلا بدان اشاره کردیم، تنها از دو نفر نام می‌بریم. اول از شاردن[۲۵]، از این لحاظ که در ایران شناخته شده است و سفرنامه او واقعاً دائرةالمعارفی است درباره عصر صفوی (دوره شاه‌عباس ثانی و شاه‌سلیمان). شاردن که در ژوئیه سال ۱۶۸۳ خود در لاهه هلند بوده کتاب را قبل از چاپ دیده است و در نوشته خود تبحر و معلومات مؤلف را تمجید و تحسین می‌کند. ضمناً اشاره به‌این نکته می‌کند که او را قبلا نیز در نقاط مختلف آسیا ملاقات کرده و با او آشنا بوده است. هم‌چنین اظهار امیدواری می‌کند که مؤلف علاوه برآن که اروپائیان را با کتاب خود به یکی از زیباترین زبان‌ها یعنی فارسی آشنا می‌کند، درباره صنایع و فنون و رسوم و عادات ایرانیان نیز دست به‌تألیف کتاب بزند. زیرا به‌نظر شاردن: «ممکن نیست کسی چنین تسلطی به‌زبانی داشته باشد و در امور مردمی که بدان زبان تکلم می‌کنند تسلط نداشته باشد.»

نویسنده دیگر که اینجا از او نام می‌بریم با این که اسمش برای ما ایرانیان ناشناخته است و در جهان غرب هم شهرتی ندارد بهرطریق نوشتهٔ یك صفحه‌ای او حاوی نکاتی است‌که باید بیان شود. نام این شخص الکساندر دبی Alexandre de Bie است که استاد فلسفه و ریاضیات بوده و تقریظ خود را به‌تاریخ چهارم نوامبر ۱۶۸۳ در شهر آمستردام نوشته است.

۲۵ــ Jean Chardin (متولد ۱۶۴۳ ــ متوفی ۱۷۱۳) سیاح و تاجر فرانسوی که در سال ۱۶۶۵ عازم شرق شد و مدتها در اصفهان رحل اقامت افکند. (چنانکه قبلا گفتیم پادری انجلو به‌سال ۱۶۶۴ یعنی یك سال پیش از شاردن به‌اصفهان رسیده بوده‌است). اولین کتاب شاردن تحت عنوان «تاج‌گذاری سلیمان سوم پادشاه ایران» به‌سال ۱۶۷۱ و سفرنامه معروف او به‌سال ۱۶۸۶ (یعنی دو سال بعداز «گنجینه لغت») به‌چاپ رسیده است.

الکساندر دبی به‌نحوی اغراق‌آمیز کار مؤلف را مورد تمجید قرار می‌دهد و اشاره به‌این نکته می‌کند که کتاب «گنجینه‌لغت» کلید درهای افریقا و آسیاست. او تنها کسی است که در مقدمه این کتاب از فرهنگ و معارف و علوم اسلامی سخن‌می‌گوید و تأثیر متفکران و علمای اسلامی را در جهان غرب معترف می‌شود. از ابن‌سینا و رازی نام می‌برد و درعین حال به‌بیان این مطلب می‌پردازد که جهان اسلام یك دست نیست و ایرانیان پیرو حضرت علی هستند و به‌صورت مستقل باید شناخته شوند. وی درضمن با اشاره به مورخی به‌نام شیکاردوس Schiccardus که متخصص تاریخ ایران باستان بوده است، می‌گوید اگر اروپائیان دانش یونانی و لاتینی را با دانش شرقی یك‌جا یادبگیرند درباره امور به‌تبحر کاملتری دست خواهند یافت. در پایان نوشته خود، لغتنامه پادری انجلو دولابروس[۲۶] را نه فقط پائینتر از کار ڤولیوس[۲۷] و کاستلیوس[۲۸] ندانسته بلکه آن را برتر و باارزشتر معرفی کرده است.

از قسمتهای بعدی مقدمه «گنجینه لغت» (که قبلا فهرست وار بدانها اشاره کردیم) در اینجا فقط به‌بیان مطالبی می‌پردازیم که در فصل سوم تحت عنوان «کلمات مشابه در زبان فارسی و زبانهای اروپائی» آورده شده است. این قسمت از لحاظ تاریخ و زبان شناسی تطبیقی حائز اهمیت است و آنچه مؤلف گفته است اگر هم از لحاظ علمی امروز قابل قبول نباشد بهر طریق نمونه‌ای است از زبان شناسی تطبیقی ابتدائی، قبل از این‌که اصول این علم در تدوین و طبقه‌بندی دقیق زبانها انجام گرفته باشد.

ــ به‌نظر مؤلف اگر از لحاظ فعل به‌زبان فارسی توجه کنیم، خواهیم دید که با زبان لاتینی شباهتی دارد، مثلا در حرف فعل علامت متکلم وحده «ام» و مخاطب مفرد «ای» و سوم شخص مفرد «است» است که به‌ترتیب در زبان لاتینی با "sum" و "es" و "est" مطابقت دارد.

ــ در زبان فارسی علامت مصدری نون، و دال و نون، و تا و نون است و این به‌نظر مؤلف شبیه به‌زبان بلژیکی است (او بلژیکی نوشته ولی البته منظورش زبان فلاماندی است). به‌عنوان نمونه مصادر فارسی: کردن ــ ساختن ــ نمودن ــ بودن ــ شدن به‌ترتیب مشابه بلژیکی worben - wesen - bieden - doen — marken است.

ــ باز به‌نظر مؤلف اگر از لحاظ صفات تفصیلی به‌این دو زبان فارسی و بلژیکی

۲۶ــ de Labrosse ــ ظاهراً فقط در این نوشته اسم پادری آنجلو بطور کامل با اضافه‌کردن دولابروس آورده شده است.

۲۷ــ Golius ــ نگارنده راجع به لغتنامه این شخص اطلاعی نتوانست به‌دست بیاورد ولی بهرطریق اشاره به‌چنین کتابی نظر قبلی او را تأیید می‌کند.

۲۸ــ Castelius ــ این شخص مؤلف همان فرهنگ هفت زبانه است که به‌سال ۱۶۶۹ میلادی در لندن چاپ شده است. (به‌حاشیه شماره ۱ همین نوشته صفحه ۱۲ رجوع شود).

۲۹ــ تمام لغات بلژیکی (فلاماندی) در متن اصلی با حروف گوتیك به‌چاپ رسیده است وما ناچار در اینجا آنها را با حروف رایج لاتینی آورده‌ایم.

توجه کنیم، در فارسی به صیغه‌هائی چون «بزرگتر» و «کوچکتر» (کچکتر نوشته شده است) و «بهتر» برمی‌خوریم که در بلژیکی قابل مقایسه با grooter و kleynder و beeter است.

ـ اگر در زبان فارسی تصغیر را در نظر بگیریم مثل «مردکه» و «زنکه» مشابه آنها را در بلژیکی به‌صورت mannetjé و browstje خواهیم یافت.

ـ بطور کلی به‌نظر مؤلف موارد بسیار دیگری از لحاظ مشابهت کلمات فارسی با زبانهای اروپائی می‌توان یافت که فهرست وار و به‌عنوان نمونه مقداری از آنها را در این قسمت کتاب خود آورده است. با این حال معلوم نیست چرا اسامی خاص را هم جزو آنها دانسته است مثل ابوعلی‌سینا (Avicenna) [۳۰] و افلاطون (Platon) و ارسطو (Aristoteles) و یا اقلیدس (اوکلیدس نوشته شده است) (Euclides) ویا جالینوس (جالنوس نوشته‌شده است) (Galenus) ویا بقراط (Hypoerates) و یا فرفریوس (Porplirius) و اسکندر (Alexander) و دانیال (Daniel) و یا جبرئیل (جبرایل) (Gabriel) و یا اسم شهر ها مثل نینیوه (نینوا) (Ninive) و بابیل (Babilonia) و سنای! (صنعا) (Sena) و یا اسم کتاب مثل انجیل (Evaugelium) وغیره و غیره...

با این‌که اشتباهات مؤلف در این قسمت زیاد است و اساساً توجه به مسأله تداخل کلمات از زبانی به‌زبان دیگر و تفکیك آنها از مواردی که میان دو کلمه ریشه مشترك واقعی است، نکرده و بیشتر تشابه ظاهری کلمات را درنظر داشته است، باز از آنجائی که همین مطالب نیز برای گروهی از خوانندگان شاید جالب توجه باشد، قسمت عمده فهرست او را بدون تکرار اسامی خاص در اینجا می‌آوریم. درجائی که در مقابل کلمه خارجی اسم زبانی را قید نکرده‌ایم، منظور زبان لاتینی است.

ابرو ـ browe (بلژیکی ـ انگلیسی) abrêtes (مقدونی).

آدم ـ homo

آفریدن ـ berepden (زبان تئوتونیك ـ teutonie).

افیون ـ opium

افتیمون ـ epithymus

آه ـ ah

اماریل ـ amares d'un navire (فرانسه).

انبرا (عنبر) ـ ambra

آمین ـ amen

اما ـ mé (ایتالیائی).

ارره! (اره) ـ serra (ایتالیائی).

۳۰ـ بلافاصله عنوان ابورئیس (ابوریس!) را آورده و به‌غلط تصور کرده است که منظور Avenroes یعنی ابن رشد است.

آسموده! ــ tentator - asmodeux

اسطرلاب ــ astrolabium

اثولوجیا ــ theologia

اطلاس! (اطلس) ــ Atlas

بابا ــ Papa

بادنجان! (بادمجان) ــ melenzane (ایتالیائی).

بالاخانه ــ baleon (فرانسه ــ به‌نظر مؤلف این کلمه در زبان فرانسه از فارسی گرفته شده است).

بالسان ــ balzamum (نوعی دوا)

باریطون ــ peritonoeum

بند ــ bande

(فرانسه) band (بلژیکی)

بد ــ bed (بلژیکی)

بستر ــ bolster (بلژیکی).

از طرف دیگر بطور کلی باید توجه داشت که این «گنجینه لغت» یك فرهنگ عادی از سنخ متداول امروزی نیست زیرا صرف نظر از قدمت آن[۳۱]، مؤلف علاوه بر آوردن معانی لغات گاه‌گاه نیز اشاره به‌نحوه زندگانی ایرانیان و رسوم و عادات و فرهنگ و ادب آنها و ضرب‌المثل‌های فارسی می‌کند. گاه حتی اشاره به‌نام کتابها چون شاهنامه (صفحه ۱۲۷) و جامع عباسی (صفحه ۱۹۲) و البسه ایرانیان (صفحه ۱۴۴) و غیره می‌شود. درباره وضع اجتماعی و تشکیلات دوره صفوی خاصه در زمان شاه سلیمان هم مطالب زیادی را که معلوم است مؤلف شخصاً و بطور مستقیم مورد مشاهده قرار داده است می‌آورد، بطوری که در بعضی از موارد نظر انتقادی او نیز کاملا آشکار است[۳۲]. درباره اسامی گیاهان و حتی خاصیت آنها نیز مطالب زیادی در این کتاب دیده می‌شود که خالی از فایده نیست[۳۳]. از طرف دیگر باید یادآور شد که مؤلف نه‌تنها از اشتباهات زیاد املائی و انشائی در زبان فارسی مصون نبوده است بلکه در ترجمه مفاهیم هم گاهی به‌خطا رفته است، تا آنجا که احتمالا در بعضی از موارد موجب گمراهی و سرگردانی خواننده ناوارد خواهد شد. ولی بدون شك حتی این نوع موارد هم برای متخصصان فن حائز اهمیت است و انگیزه‌ای است برای بررسی و تحقیق بیشتر. البته

۳۱ــ کلمات ایتالیائی و فرانسه با املاء رایج قرن هفدهم میلادی به‌چاپ رسیده است که اغلب با نحوه نگارش امروزی آنها متفاوت است.

۳۲ــ به‌عنوان مثال می‌گوئیم در صفحه ۱۴۸ ــ اشاره به دارالشفا یعنی بیمارستان شهر اصفهان شده است و مؤلف گفته است آنجا در واقع «دارالموت» است و هیچ شباهتی به‌بیمارستانهای اروپائی ندارد.

۳۳ــ طبیعی است‌که این اسامی اغلب با نام‌گذاریهای علمی امروز و حتی گاهی با نامهای متداول عادی تطبیق نمی‌کند.

مطالبی که به‌اجمال بدانها اشاره شد موجب این نخواهد بود که ما فایده عملی این «گنجینه لغت» را نادیده بگیریم. طبیعی است که کسانی که با زبانهای خارجی چون ایتالیائی و فرانسه و یا با زبان لاتینی سرو کار دارند، حتی امروز می‌توانند از آن به‌عنوان یك فرهنگ معمولی استفاده کنند و یا مترجمین، خاصه آن گروهی که به‌سهولت در پیدا کردن معادل لغات راضی نمی‌شوند و ذهن کنجکاو آنها از تلاش در جهت بهبود کار باز نمی‌ایستد، عملا بهره فراوان از آن می‌توانند ببرند.

از طرف دیگر با توجه به‌جنبه تاریخی این کتاب، بد نیست یادآور شویم درست است که صرف اسناد و مدارك ــ به‌فرض اصیل بودن ــ نکته‌ای را در تاریخ روشن نمی‌سازد و این فقط دقت‌نظر و تعمق و تأمل مورخ است که به‌انجام چنین کاری احیاناً نائل می‌آید، ولی بهر طریق هیچ مورخی هم بی‌نیاز از اسناد و مدارك نمی‌تواند باشد. از این لحاظ هرسندی حتی یك نامه شخصی یا یك لغت‌نامه قدیمی که به‌نحوی از انحاء گوشه و زاویه‌ای از تاریخ را بتوان به‌وسیله آن روشن ساخت، حائز اهمیت است. کتاب «گنجینه لغت» در درجه اول یك سند زنده تاریخی است، آن هم نه‌فقط درباره گذشته ما و انحصاراً دربارهٔ عصر صفوی، بلکه دربارهٔ یکی از مهمترین مسائل کنونی ما یعنی دربارهٔ رابطه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ما با جهان غرب و ابعاد متعارض آن.

دربارهٔ آینده و شمارهٔ کتابهای خارجی

با تورق شماره ۶ و ۷ سال دهم حالی کردیم. مجله‌تان پرمطلب بود و یکدست و خاص «کتابخانه های دانشگاهی و مراکز علمی کشور»! ویژه‌نامه‌ای بود از معرفی کتابها و نوشته‌های بیگانگان در مورد ایران و ایرانیان. خوب، من هم ایرانی هستم ولی برایم جالب نبود! این نوع مطالب خواستار ویژهٔ خودش را میخواهد و بیشك جایش‌هم در مجلات کتابشناسی است که بحمدالله این روزها دارد چاپ میشود. حضرتعالی ممکن است سلیقه‌تان را دراین مورد خاص ــ کتابداری و کتابشناسی ــ اعمال بفرمائید. ولی به‌من ــ که یکی از هزاران خوانندهٔ مجلهٔ «آینده»تان هستم ــ حق خواهید داد سلیقه‌ام با شما یکی نباشد و مطابق با سلیقه‌ام نیز از شما توقع درج مطالب گونه‌گون در مجله را داشته باشم.

می‌بخشید که معترض شده‌ام. یاران «آینده» خوان را با خود همراه می‌بینم و در واقع با زبان دوستانم دارم گله‌گزاری میکنم! آیا مجله‌ای ادبی با چشم‌اندازی متنوع «فرهنگ و تحقیقات ایرانی، تاریخ، ادبیات و کتاب» میتواند فقط به‌کتابشناسی بپردازد و سلیقه‌های متفاوت خوانندگانش را هم کلا نادیده انگارد؟

احمد افغانی

آینده ــ اما تنی چند سودمندی آن شماره را با ستایش یادآور شده‌اند. «آینده» تنها نظر آقای افغانی راکه جنبهٔ مخالف داشت چاپ کرد.

اندیشه اسلامی

تعاملات معرفتی هانری کربن و علامه طباطبایی در گفت‌وگو با دکتر کریم مجتهدی

دیدار شرق و غرب

حمید صادقی تبار

کربن بر این باور است که نه فقط فلسفه‌های اسلامی ایرانی بعد از ابن رشد به پایان نرسیده بلکه از لحاظ معنوی و عرفانی یک شکوفایی فوق‌العاده داشته و مصداق بارز آن فرهنگ موجود در ایران است و افکار فردی مانند علامه طباطبایی جنبه زنده و حاضر فعلیت سنت معنوی فیلسوفان گذشته است. در این گفت‌وگو دکتر کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران، به تبیین این مراودات فکری و معرفتی میان این دو پرداخته است.



دکتر مجتهدی از جمله متفکرانی است که همواره دغدغه طرح مضامین اصیل فلسفی را به ویژه در حوزه فلسفه غرب داشته است. تعهد و التزام او به طرح دقیق، روشن و در عین حال عمیق سنن فکری باعث شده تا در بسیاری از تحقیقات خود، دایره بحث را تا آن اندازه که سرچشمه‌های بحث روشن گردد به عقب برده و ریشه‌های آغازین حوزه مورد پژوهش را به دقت بکاود. از این رو از جمله لوازم کار دکتر مجتهدی، همان طور که خود بارها تاکید کرده است رجوع به سنت و تدقیق مفاهیم و مضامین برآمده از فرادهش بحث بوده است.



+ درباره ملاقات‌هایی که میان کربن و علامه طباطبایی صورت می‌گرفت نقل قول‌ها و سخنان بسیاری مطرح شده است. شما هر دوی این اندیشمندان را دیده و در گفت‌وگوهای ایشان هم حضور داشته‌اید از آنجایی که شما به خوبی با زبان فرانسوی آشنا هستید و هانری کربن هم فیلسوف فرانسوی است به نظر می‌رسد با ایشان بیشتر مراوده داشته‌اید و نحوه تفکر ایشان را به خوبی درک کرده‌اید. بحث درباره کربن را آغاز کنیم. به عبارتی دیگر سؤال محوری ما بررسی اندیشه‌ها و تاملات علامه طباطبایی از چشم کربن می‌باشد.

همان‌طور که شما هم اشاره کردید من سال‌ها با هر دوی این افراد بودم؛ به‌خصوص با کربن؛ از آنجا که پروفسور کربن را سال‌ها می‌شناختم و گاهی هم در نگارش مقالاتشان همکاری می‌کردم ترجیح می‌دهم از نظرگاه کربن درباره علامه طباطبایی صحبت کنم. ناگفته نماند که بنده علامه طباطبایی را هم نیک می‌شناختم.

+ البته هر دوی شما همشهری هستید، هم شما و هم ایشان اهل تبریز و جالب اینکه هر دو فلسفه خوانده‌اید.

بله، همین‌طور است. ما هر دو همشهری هستیم و در شهر تبریز ملک ما در جوار یکدیگر بود و نام طباطبایی‌ها را از دوران کوچکی شنیده بودم.

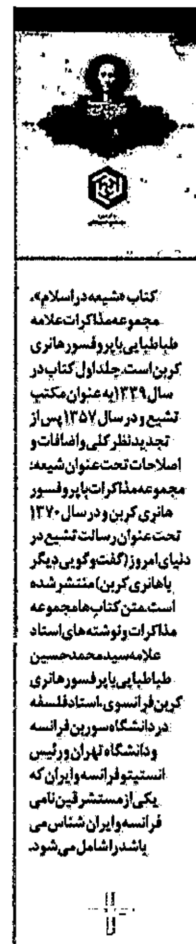
حتی وقتی که در یکی از جلسـاتی که در خانه ذوالمجد برگزار می‌شد علامه از من پرسیدند که شما از کدام مجتهدی‌ها هستید و من وقتی پاسخ دادم، ایشان خانوادهم را هم به خوبی به خاطر داشتند.

+ منظورتان از خانـه ذوالمجد همان خانه معروفی اسـت که گفت‌وگوهای علامه و کربن در آن برگزار می‌شد؟

بله، در این جلسـاتی که در خانه ذوالمجد تشکیل می‌شد و بیشتر بنده هم بعضی موارد را ترجمه می‌کردم محتوای بحث به معنای فلسـفه غربی نبـود بلکه یک نوع تبادل نظر درباره امکان معنوی انسان، اعتقادات و باورهای انسان، فلسفه‌های متعالیه و ملاصدرا و فلسفه اشراقی و سهروردی و بحث‌های کلامی و شیعی بود. مرحوم علامه هم جواب‌هایی که درباره کلام شیعی می‌دادند به نوعی رابطه‌ای با فلسفه پیدا می‌کرد.

+ به نظر شما چرا کربن تا این اندازه به این دیالوگ علاقه‌مند بود؟

آنچه می‌گویم کاملا شخصی است اما فکر می‌کنم اولین قدم از ناحیه کربن بود. زیرا کربن کلا موضعی دارد که تصور می‌کند که فلسفه‌های مادی مسلک غربی و گرایش‌های تند غربی زندگی را برای انسان دشـوار کرده‌اند و آن را از ریشـه‌های روحی‌اش جدا ساخته‌اند و لذا در جست‌وجوی خود به دنبال این است که آیا در شرق راهی هست که بتوان پیدا کرد و چون علامه طباطبایی چهره روحانی و معنوی و بسیار بسیار اصیلی است، سعی می‌کند این را نزد او بیابد. علت دیگر توجه کربن به علامه طباطبایی به سبب شـباهتی بود که میان افکار این نوع متفکران و بعضی از متفکران عرفانی غربی وجود داشت؛ یعنی یک نوع امکان تبادل فکر در حد اشـراق و عرفان در مسائل معنوی. اگر چه کربن از منظر گفت‌وگوی عرفانی با علامه طباطبایی بحث می‌کرد اما فلسفه‌های سنتی هم متضمن این بحث‌ها بود. این دو در گفت‌وگوهایشان بیشتر یک نوع همرازی و همدلی با یکدیگر داشتند.



کتاب «شیعه در اسلام»، مجموعه مذاکرات علامه طباطبایی با پروفسور هانری کربن است. جلد اول کتاب در سال ۱۳۳۹ به عنوان مکتب تشیع و در سال ۱۳۵۷ پس از تجدیدنظر کلی و اضافات و اصلاحات تحت عنوان شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن و در سال ۱۳۷۰ تحت عنوان رسالت تشیع در دنیای امروز (گفت‌وگویی دیگر با هانری کربن) منتشر شده است. متن کتاب‌ها مجموعه مذاکرات و نوشته‌های استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی با پرفسور هانری کربن فرانسوی، استاد فلسفه در دانشگاه سوربن فرانسه و دانشگاه تهران و رئیس انستیتو فرانسه و ایران که یکی از مستشرقین نامی فرانسه و ایران‌شناس می‌باشد را شامل می‌شود.

+ کربن علامه را به صورت اتفاقی پیدا کرد یا گزینشی دقیق بود؟

جواب این سؤال را من نمی‌توانم به شما بگویم. احتمالا عمدی بوده است و به او گفته بودند که چنین شخصیتی هست. البته در این جلسات افراد دیگری مثل دکتر شایگان، دکتر نصر و دکتر دینانی هم بودند. فردید هم در دانشگاه بود و یکی دو دفعه کربن را دیده بود ولی در آن جلسات نبود و یک ترجمه‌ای هم می‌خواست از کربن بکند که انجام نداده بود.

+ آقای دکتر مجتهدی! بعضی از فیلسوفان غربی از دیرباز تاکنون معتقدند که فلسفه اسلامی با ابن‌رشد به پایان رسیده اما کربن این گونه نظری نداشت. به اعتقاد شما چرا کربن به چنین دیدگاهی رسیده بود؟

در دنیای غرب معمول است که فلسفه‌های اسلامی با ابن‌رشد به پایان رسیده است و به طور رسمی مورخان تحصلی مسلک به فلسفه‌های تجربی اهتمام دارند و این افراد دوره بعد از ابن‌رشد را صرفا انحطاطی می‌دانند. اما کربن می‌خواهد نشان دهد که نه‌فقط فلسفه‌های اسلامی ایرانی بعد از ابن‌رشد به پایان نرسیده بلکه از لحاظ معنوی و عرفانی یک شکوفایی فوق‌العاده داشته و مصداق بارز آن فرهنگ موجود در ایران است؛ یعنی این وضعیت ادامه آن ارزش‌های معنوی قدیمی است که در آثار افرادی مانند سهروردی، میرفندرسکی، میرداماد و ملاصدرا و اخلاف پس از اوست. کربن می‌خواهد نشان دهد که افکار فردی مانند علامه طباطبایی جنبه زنده و حاضر فعلیت سنت معنوی فیلسوفان گذشته است.

+ علامه طباطبایی تا چه اندازه از کربن تاثیر پذیرفته است؟

من شخصا فکر نمی‌کنم که علامه طباطبایی به خصوص از کربن تاثیر گرفته باشد. اما یک نکته است و آن اینکه علامه در فرهنگ‌های غربی هم‌صحبتی پیدا کرده و از اینکه متوجه شده یک غربی تا این اندازه اشتیاق و استعداد دریافت بحث‌های اسلامی را دارد خشنود و راضی بود. اما برعکس این پرسش متصور است و اینکه کربن از علامه سخت تاثیر پذیرفت. البته اشارات هانری کربن به علامه طباطبایی به این چند موردی که ذکر کردم ختم نمی‌شود بلکه علامه طباطبایی و موضع او، به عقیده هانری کربن، اصلا از کل سنت فرهنگ معنوی ایران، جداناپذیر است و اگر حمل براغراق نباشد، در این نظرگاه علامه طباطبایی به نحوی مصداق حی و حاضر آن نوع معنویتی است که در مشرق انفسی انسان قرار دارد و صرف نظر از شرق وغرب آفاقی و جغرافیایی، می‌تواند پیام‌آور ابتهاج روحی سرنوشت‌سازی برای نوع انسان باشد، انسانی که در مراتب ارتقایی شناختی خود، تدریجا بیش از پیش با امکانات استکمالی خود آشنا می‌شود و براساس همین شناخت، بروز شکوفایی معنویت را در نزد خود تضمین و حدوث جسمانی خود را در جهت و مسیری هدایت می‌دهد که به بقای روحانی او منجر شود.

+ شهرت هانری کربن امروزه بیشتر به مثابه یک متخصص فلسفه اسلامی مد نظر است نظر شما در این مورد چیست؟

در دهه‌های اخیر در کل مراکز فرهنگی و فلسفی جهان، اعم از دانشگاه‌های رسمی و یا انجمن‌های مختلف غیررسمی، شهرت هانری کربن به نحو چشمگیری افزایش یافته و او نه فقط یکی از بزرگ‌ترین متخصصان فلسفه‌های اسلامی محسوب می‌شود بلکه به حق به نظر گروهی، جزو عمیق‌ترین آنهاست و در آثار او در این زمینه، حرف‌ها و تفسیرهای بسیار بدیع و جالب توجهی می‌توان یافت که در جهان غرب قبل از این بی‌سابقه بوده است. هانری کربن افزون بر تفسیر رساله‌های تمثیلی ابن‌سینا و جمع‌آوری و ترجمه آثار سهروردی اعم از فارسی و عربی، اذهان غربی را به اهمیت سنت‌های فکری «ایرانی - اسلامی» توجه داده و به نحوه مستند، ثابت کرده است که برخلاف تصور بیشتر غربیان، فلسفه بعد از وفات ابن‌رشد در قرن ۱۲ میلادی نه فقط در نزد مسلمانان به پایان نرسیده بلکه برعکس - حداقل در سرزمین ایران - براساس سنت فلسفی ابن‌سینا و تحرکی که از طریق فلسفه اشراقی سهروردی در آن ایجاد شده و تاثیر عرفانی ابن‌عربی و رواج تشیع مبتنی بر حکمت انبیا، نسل به نسل موجب پیدایش متفکران بسیار اصیل و درخشانی شده که در زمینه‌های مختلف صاحب نظر بوده‌اند و با نزدیک‌سازی دو گرایش مشائی و اشراقی، بیش از پیش به موضع خود استحکام بخشیده‌اند. در این راستا می‌توان افرادی چون خواجه نصیرطوسی و میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا صدرالمتالهین و تعداد زیاد دیگری از حکام و متفکرانی را نام برد که تا بدین روز حافظ وحدت فرهنگی و اعتقادی ایرانیان بوده‌اند.

+ بدین ترتیب چهره علامه طباطبایی در فلسفه اسلامی به مثابه ادامه دهنده سنت پویای فلسفه اسلامی است؟

بله، همین طور است. علامه طباطبایی یکی از آخرین چهره‌های درخشانی است که در طول عمر پربار فرهنگی و علمی خود عملا مسؤولیت حفاظت از ارزش‌های فلسفی سنتی ما را به عهده داشته است و لحظه‌ای از فعلیت بخشی به آن کوتاهی نکرده است. بدین ترتیب می‌توان متوجه شد که اگر کربن نوشته مستقلی در معرفی علامه

علامه طباطبایی یکی از آخرین چهره‌های درخشانی است که در طول عمر پربار فرهنگی و علمی خود عملا مسؤولیت حفاظت از ارزش‌های فلسفی سنتی ما را به عهده داشته و لحظه‌ای از فعلیت بخشی به آن کوتاهی نکرده است

طباطبایی به غربیان به رشته تحریر در نیاورده، در عوض در مجموعه آثار او، افکار این دانشمند ایرانی به نحوی محوریت خاصی داشــته و در عصر معاصر مصداق بارزی از استمرار آن تفکری می‌توانسته محسوب شود که هانری کربن در مدت بیش از یک ربع قرن، کوشش داشته است فراز و نشیب مسیر آن را جست‌وجو و بازگو کند.

✚ کربن دو تعلق خاطر داشــت؛ یکی ســهروردی و دیگــری هایدگر. نقطه عزیمت کربن در میان این دو فیلسوف کجا بود؟

کربن اولین مترجم یک متن از هایدگر به فرانسه اســت که کتاب «مابعدالطبیعه چیست؟» هایدگر را به فرانسه ترجمه می‌کند. اما این تعبیر تعلق خاطر چندان درست نیست. زیرا کربن مقاله خوبی نوشته اســت که به فارسی هم ترجمه شده است به نام «از هایدگر تا ســهروردی»؛ یعنی روایت تحولات فکری و روحی خودش را می‌گوید که چطور در جوانی علاقه‌مند به هایدگر بوده است و وقتی توجه بیشتری کرده است به ســهروردی تمایل یافته و هایدگر را کافی ندیده اســت. لذا باید هایدگر را قبل از ســهروردی بدانیم و نباید این دو را کنار هم بگذاریم. علتش این است که کربن یک روحیه امیدوار و مثبت داشته اســت. یعنی اصلا یاس و مرگ آگاهی در او نبود که در هایدگر هست. یعنی انسان را در عالمی می‌دید که هســتی را با شعف پذیرفته است. یعنی فوق‌العاده شخص زنده‌دلی بود و اگر تاریک‌اندیشی می‌کردید، ناراحت می‌شد. این جنبه بسیار مهم است. او خوش‌بین و امیدوار بود.

✚ به نظر شما کربن تا چه اندازه در تالیف و تدوین آثارش به خصوص کتاب اسلام ایرانی از علامه طباطبایی بهره برده است؟

کربن در کتاب چهار جلدی بسیار مفصل خود تحت عنوان «اسلام ایرانی» که به سال ۱۹۷۱ میلادی در پاریس به چاپ رسانده، با اشاره به جلسات بحثی که در اقامت پاییزی خود در تهران در منزل مرحوم ذوالمجد با علامه طباطبایی داشته می‌نویسد: «شخصیت شیخ محمدحسین طباطبایی، استاد عظیم‌الشان فلسفه سنتی در حوزه کلام و الهیات قم، چهره مرکزی جلسات ما بود. در این محفل، گروهی از استادان و همکاران جوان دانشگاه تهران هم شرکت می‌کردند و همچنین تعدادی از علمای حوزه‌های دیگر و شاگردان آنها که جمعا نماینده فرهنگ سنتی ایران بودند. در مواقع زیادی متوجه می‌شدم که تا چه اندازه فهم درونی بعضی از مسائل دینی ما برای آنها به سهولت میسر می‌گردید و چقدر بعضی از گفته‌های استاد اکهارت و ژاکوب بویمه و قسمت‌هایی از حماسه «گرال مقدس» می‌توانست به نظر آنها مانوس و آشــنا بیاید». این نوع مراوده فکری نشان می‌دهد که تا چه اندازه کربن سعی می‌کرد در تالیف آثارش از مبانی موضوعات فلسفی بهره ببرد. کربن در کتاب دیگری که به سال ۱۹۷۷ میلادی تحت عنوان «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» انتشار داده است، باز در چند مورد به نام علامه طباطبایی اشاره می‌کند. او در این قسمت از قول یکی از همکاران ایرانی بیان می‌نماید که علامه طباطبایی، فعالیت فیلسوف عرفانی را در این جهان شبیه به یک «کارخانه مجردسازی» می‌دانسته است. آنگاه خود توضیح می‌دهد که منظور از مجردسازی، متوسل شدن به یک امر انتزاعی صرف ذهنی نیست بلکه به نحوی تحقق بخشیدن به امور روحی و معنوی نامرئی و فراهم آوردن اسباب قوام و دوام آنهاست. بلافاصله بعد از این توضیح، کربن نظر علامه طباطبایی را با بعضی از اشعار شاعر معروف آلمانی ریلکه مقایسه می‌کند و از عالم برزخی که میان زمین و آسمان تصور می‌شود سخن می‌گوید و با تصویری برگرفته از رساله فارسی ســهروردی «عقل سرخ» توضیح می‌دهد که ادراک و دریافت امور قدســی به ناچار در فضای خاصی قابل تصور است که تشکیل نوعی عالم مثالی را می‌دهد که عقلا قائم به ذات باید تلقی شود که اگر بدین ترتیب آن امور دیگر به نحو محض، مفارق و خارج از دسترس قرار نمی‌گیرند، در عوض همچنین آلوده به امور این جهان خاکی هم نمی‌شوند. این عالم مثالی، اوصاف خاص خود را دارد و در مکان و زمان عالم مادی محسوس قرار نمی‌گیرد بلکه نوعی قلمرو میانی و برزخی است.

✚ کربن مواجهه غرب با تفکر فلسفی اسلامی را چگونه می‌دید؟

البته مواجهه کربن با فلسفه اســلامی همانطور که در بالا اشاره کردم مواجهه‌ای همدلانه، مجذوب و دقیق بود. اما او در آثــارش تصریح کرده بود که پنهان نمی‌توان داشــت که چقدر نحوه ما غربیان در تحلیل امور و تفسیر موقعیت‌های عصر کنونی و آنچه از طریق خواه دیالکتیکی و یا جامعه شناختی و یا سیبرنتیکی که به وسیله آنها می‌خواهیم لحظات گذر زمان را مشــخص و ثابت بکنیم، برای آنها دور از حقیقت و نامانوس می‌نمود، خاصه آنهایی که براساس روح صرفا شــرقی و به نحو تام در بطن فرهنگ ســنتی خود زندگی می‌کردند. بدتر اینکه طرح‌های ما به هیچ وجه نظر آنها را جلب نمی‌کرد و برایشــان طبیعی می‌نمود که ما غربیان مسیر اصلی قطب حیات انسان را گم کرده و در انحرافی افتاده باشــیم که ما را به سوی ظلمت در حرکت در آورده است. وقتی که ما قادر نباشیم ســاختار حیاتی خود را جز براساس زور و ظلم و با اصالت دادن به اجتماعیات بفهمیم، در واقع چه راه دیگری جز انحراف می‌تواند برای ما باقی بماند.



هانری کربن استاد دانشگاه سوربن پاریس بود. وی مدت ۲۵ سال هر سال به ایران می‌آمد و با متفکرینی نظیر علامه طباطبایی، سید جلال‌الدین آشتیانی، مهدی الهی قمشه‌ای، سید کاظم عصار و سید حسین نصر به گفت‌وگو درباره فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت صدرایی می‌پرداخت. به تشویق او سید جلال‌الدین آشتیانی اقدام به گردآوری، تصحیح و انتشار کتب فلسفی سده‌های اخیر ایران کرد. وی غرب را با سهروردی و ملاصدرا آشنا ساخت؛ به طوری که وی را برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفه اسلامی دانسته‌اند.



مقدمه‌ای بر

فلسفهٔ علوم

معمولاً اصطلاح «فلسفهٔ علوم» به مجموع «روش شناسی»[1] و «علم شناسی»[2] اطلاق‌می‌شود که‌در کتابهای رایج درس منطق دربخشی تحت‌عنوان منطق‌عمومی Logique générale مطالعه می‌شود (بخشهای‌دیگر معمولاً عبارت ازمنطق صوری Logique formelle ومنطق ریاضی Logistique است) مقصود ازمنطق عمومی به‌طور کلی مطالعه و بررسی راه وروشهای متعدد ذهن انسانی است که در علوم وشناسائی های مختلف پدیدار می‌شود. همیشه شناسائی ازهرنوع که باشد دارای موضوع و محتوی‌خاصی‌است. مثلاً درشناسائی تاریخ، جریان‌های تاریخی مطالعه‌می‌شود. علم فیزیك‌نمودهای طبیعی را مطالعه‌می کند و اعداد و اشکال موضوع‌ریاضیات‌است. باید دانست ذهن‌انسان چگونه‌موضوعهای‌مختلف را درك می کند و چگونه علوم مختلف را از یکدیگر جدا می‌سازد. منطق عمومی می‌خواهد بداند ذهن‌انسان از چه قوانینی تبعیت‌می کند یا باید تبعیت کند تا با موضوع مورد مطالعه خود موافق باشد. البته این قوانین در علوم مختلف مثلاً در ریاضیات و فیزیك و تاریخ یکسان نیست و نوع و ارزش منطقی آنها با یکدیگر متفاوت است. هرعلمی همانطور که دارای موضوعی است دارای روشی نیز هست و روش علوم درحقیقت معرف ومحك آنهاست.

۱ـ معرف ـ چون ممکن‌است موضوع دو علم یك‌چیز باشد. برای‌اینکه به‌راستی آن دو علم به‌طور مجزا از یکدیگر وجود داشته باشند باید روش آنها متفاوت باشد. مثلاً در تاریخ و جامعه شناسی که هردو جزو علوم انسانی‌هستند بطور کلی اجتماع‌مورد بحث است، با این تفاوت که درتاریخ، اجتماع ازلحاظ تحول تاریخی‌آن مطالعه‌می‌شود،و در جامعه شناسی جنبه های مختلف‌روابط انسانی مورد بحث قرار می گیرد. البته‌مقصود این نیست که موضوع هرعلم معرف‌آن نیست بلکه منظور این است که حتی تااندازه‌ای موضوع هرعلم به وسیلهٔ روشی که درآن علم به کار می‌رود مشخص‌ومقید می‌شود. فیزیك وشیمی و زیست شناسی امور طبیعی یا به‌اصطلاح فلسفی نمود های دنیای‌خارجی رامورد بحث‌قرار می‌دهند ولی هر کدام از این علوم جنبهٔ خاصی ازاین‌نمودها را بررسی‌می کنند نه تمام جنبه های آنها را.

۱ـ Mèthodologie ـ روشهای مختلفی را که در علوم به کار می‌رود مورد مطالعه قرار می‌دهد.

۲ـ Epistèmologie ـ (از ریشه یونانی èpistêmè به‌معنی‌دانش) با نظر انتقادی‌اصول و احکام ونتایج هرعلمی را بررسی می‌کند وسعی دارد مبداء منطقی و ارزش ووسعت وهمچنین‌فلسفهٔ خاص آنرا بدست دهد. بعضی از فیلسوفها مجموع «روش شناسی» و «علم شناسی» را تحت عنوان منطق مادی یا منطق عملی مطالعه کرده‌اند.

۲- محك - ارزش و اعتبار هرعلم تا اندازه‌ای از روی روش آن تعیین می‌شود. مثلاً «اگوست کنت» روانشناسی را علم نمی‌دانست برای اینکه به نظر او روش آن نمی‌توانست مثبت باشد، یاروانشناسان امریکائی طرفدار مکتب «اصالت رفتار»[۱] روانشناسی رایج قرن نوزدهم را بی‌ارزش و اعتبار می‌دانستند به‌علت اینکه روش آن تجربی وعینی نبود. سنجش علوم بیشتر از روی سنجش روشهای آنها انجام می گیرد وبه‌طور کلی بحث راجع به هرعلم یعنی بحث راجع به‌روش آن.

ازطرف دیگر باید یادآور شد که روشهای علوم از روی تفنن مورد بحث قرار نمی گیرند بلکه اینکار ازلحاظ تحول و ترقی آنها به راستی لازم است:

الف - علوم همیشه حالت ناتمام دارند و پیشرفت آنها خواه ناخواه بشر را با مسائل جدیدی آشنا می کند. مللی که امروز دراین‌راه پیشقدم هستند ناگزیرند وسائل فکری وعلمی خود را بررسی بکنند و دائماً نظریه های موجود را منتقدانه مورد بحث قرار بدهند ودر موقع لزوم آنها را مردود شمرند ونظریه های دیگر را جانشین آنها سازند. اگرامروز ما درایران هنوز واقعاً درخود احتیاجی به‌تفکر در بارهٔ روشهای علوم حس نمی کنیم بیشتر برای‌آنست که نقش‌ما درتحول علوم تنها جنبهٔ تاریخی دارد و باید اعتراف کنیم که دیگر در ترقی وپیشرفت آن شریك نیستیم. در صورتیکه برای مللی که حقیقةً به تحقیقات علمی می‌پردازند مسائل مربوط به روش شناسی موضوع روز است وفکر هردانشمند یافیلسوف یاهر کس که به علم وتحقیق علاقه دارد به‌خود مشغول می کند. روش شناسی به‌ترقی وپیشرفت علوم کمك می کند.

ب - نقشی که علوم مختلف در تاریخ تحول بشر بازی کرده‌اند یکسان نیست. منظور فقط این‌نیست که علوم مختلف دارای ارزشی یکسان نیستند، بلکه امروز عملاً ثابت شده است که درهردورهٔ تاریخی بعضی ازعلوم بیشتر ازبرخی دیگراهمیت‌داشته‌اند. مثلاً در قرون وسطی علم جغرافیا ونقشه کشی بیشتر ازعلوم دیگر مورد علاقه و توجه بوده است وعلت آن هم البته واضح است، یا در قرن ما شاید برای اولین بار در تاریخ تحول بشر دانشمندان سعی‌دارند مسائل کاملاً انسانی‌را به‌صورت علمی مورد مطالعه قرار دهند، زیرا پیشرفت فوق‌العادهٔ صنعت، وتغییری که درزندگانی ایجاد کرده‌است مطابقت انسان را با محیط خود مشکل می‌سازد.

آمار نشان می‌دهد که در شهرهای صنعتی بیماریهای روحی بیش ازپیش شیوع پیدا می کند و شادی وعلاقه به زندگی از میان می‌رود .. در یك چنین موقعیتی علوم

۱- Behaviourisme (کلمه Behaviour را می‌شود به فارسی رفتار وحتی عمل ترجمه کرد. به‌فرانسه آنرا conduite , comportement ترجمه‌کرده‌اند). بانی این نظریه Waston امریکائی است. طرفداران این مکتب علم روانشناسی را کاملاً تجربی می‌دانند وعقیده دارندکه افکار ذهنی یا نتیجه حرکات جسمانی هستند یا درهرصورت یك حرکتی جسمانی به‌دنبال خود می‌آورند. مثلاً عمل فکر کردن حرکتی در روی «لارنکس» ایجاد می‌کندکه با دستگاهی می‌توان آن حرکت را اندازه گرفت.

انسانی اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می کنند بطوریکه اکنون در کشورهای مترقی‌وصنعتی در بیشترکارخانه‌ها ومراکز کار حتی در بعضی از مدارس روانشناسان و جامعه‌شناسانی هستندکه عملاً به مطالعهٔ مسائل محیط کار وبهبود وضع آن می‌پردازند. از گفتن این مطالب منظورم این است که روشن شود در «روش شناسی» مسائلی که مورد بحث قرار می گیرد چیزهائی نیست که بنا به میل وعلاقهٔ شخصی ما طرح شده باشد بلکه در هر دوره‌ای ازتاریخ، طرح این مسائل اگر هم بطورکلی لازم نبوده است اقلاً راجع به‌یك علم (مثلاً جغرافیا در قرون وسطی) یا راجع به علوم مختلف، حتی متفاوت (مثلاً علوم طبیعی وعلوم انسانی در قرن حاضر) به راستی لازم وبجا بوده است .

مفهوم علم ـ در وهلهٔ اول بطورکلی می‌توان علم را نوعی شناسائی دانست که عاقلانه بوده وبرای رسیدن به آن روش دقیق و خاصی بکار رفته است، ولی اگر راجع به این موضوع دقیقتر فکرکنیم مسائل زیادی پیش می‌آیدکه مانع ازتعریف ساده و سطحی‌آن می گردد ، زیرا مفهوم علم بطور مفرد معنی زیادی ندارد . چیزی که واقعاً حقیقی است مفهومهای مختلفی است که ما ازعلوم مختلف در دست داریم .

روش وطرز کار علوم با یکدیگر فرق دارد مثلاً علوم ریاضی و زیست شناسی‌و تاریخ‌وغیره شباهت‌زیادی به‌یکدیگر ندارند، با اینحال ناگزیریم مفهوم علم رابطوریکه درتمام این علوم کم وبیش صادق باشد تعریف کنیم. فعلاً بگوئیم که‌علم «مجموعه‌ایست از شناسائیهای متکی به عقل که درست ومثبت بوده و از یك عمل تجریدی یا تجربی به‌دست آمده است. این تعریف در علوم ریاضی و تجربی یا در علومی که در عین حال ریاضی وتجربی هستند (مثل فیزیك ریاضی) صادق است ولی شامل علوم انسانی نمی‌شود پس می‌بینیم که این تعریف نیز کاملاً رضایت بخش نیست . لالاند **Lalande** (نویسندهٔ فرهنگ فلسفی) می گوید : «علم مجموعه‌ایست از شناسائی‌ها و مطالعات مختلفی که دارای وحدت و کلیت وحقیقت است وانسان را به نتایجی راهنمائی می کند که حاصل امیال شخصی افراد نیست، بلکه رابطهٔ عاقلانه ومثبتی بین آن مطالعات وجود دارد و روشی در به‌دست آوردن آنها به کار بسته شده است .»

با این تعریف مفهوم علم مشخص می‌شود ، بطوریکه تفاوت‌آن با مفهوم ادبیات وهنر وفلسفه معین می گردد . مفهوم علم و هرتعریفی که ما ازآن بپذیریم تنها به مجموع علوم مختلف مربوط نمی‌شود بلکه خود نوعی شناسائی می‌باشد که باید این موضوع را مورد بحث قرار داد .

شناسائی علمی ـ معمولاً شناسائی علمی را عکس شناسائی سطحی وعامیانه می‌دانند. شناسائی علمی دارای مشخصات معین وخاصی‌است که‌آنرا از شناسائیهای‌دیگر مجزا می‌سازد و از جمله عینیت‌وکلیت وروش وحقیقت را می‌شود نام برد .

۱ ـ **عینیت Objectivité** ـ لغت **Objet** از ریشه لاتینی **Ob-jectum** گرفته شده است‌و به‌چیزی گفته می‌شود که در مقابل چیزی دیگر قرار گرفته باشد . ازمفهوم‌همین

لغت در می‌یابیم که وقتی از عینیت علوم‌صحبت به میان‌می‌آید نکات مختلفی را باید در نظر گرفت .

الف ـ هر علم دارای موضوع Objet است ومطالب خاصی را مطالعه می کند . مقصود از موضوع خاص هرعلم چیزی خیالی نیست‌زیرا برای اینکه یك شناسائی، علمی نامیده شود باید موضوع آن حقیقی باشد .

ب ـ درشناسائی‌علمی، معلوم ، یعنی‌موضوع مطالعه نسبت‌به عالم یعنی کسی که مطالعه می کند مستقل است. معلوم چیزیست که در مقابل عالم قرار گرفته است وعالم آنرا به کمك خیال وتصور بوجود نمی‌آورد. البته منظور ازعینی‌بودن‌تنها مواجه‌شدن‌با خود شیی‌ء مورد مطالعه نیست، بلکه روش مطالعه است که باید عینی باشد . مثلاً در روانشناسی با همهٔ انتقادی که به «درون نگری» قرن نوزدهم شده است هنوز بعضی از روانشناسان این روش را به کار می‌برند، با این‌تفاوت که‌آنها سعی دارند بادقت وبیطرفی خود عینیت روش مطالعه خود را حفظ کنند .

ج ـ علم‌به‌علت‌عینیتی که درآن‌است می‌تواندعمومی و واجب باشد.عمومی به‌این معنی که هر کس که دارای عقل سالم است می‌تواند ازآن بهره ببرد. واجب به‌این‌معنی که هر کس باید آنرا مثل یك امر واجب عقلانی بپذیرد .

د ـ نظریهٔ شخصی در علوم نقش بزرگی را بازی نمی کند مثلاً دو فیزیکدان اگر هم راجع‌به‌یك موضوع‌فیزیکی عقاید مختلفی داشته باشند می‌توانندتجربه رامحك قضاوت خود قرار بدهند. دراین اختلاف نقشی به‌عهدهٔ نیت شخصی آنها نیست یا نباید اینطور باشد .

هـ ـ عینیت را نیز می‌شود صفت خاص عالم دانست به این معنی که هر کس کار علمی می کند باید عینی باشد و امیال شخصی وفردی یا اخلاقی وسیاسی و فلسفی خاص خود را در مطالعات علمی دخالت ندهد . چه علم به خودی خود نه اخلاقیست نه غیراخلاقی نه سیاسیست ونه غیرسیاسی،بلکه عالم‌است که مستقل ازعلم خود می‌تواند اخلاقی ، غیر اخلاقی ، سیاسی یا غیر سیاسی باشد .

۲ـ کلیت Gènèralitè ـ ارسطو می گوید علم ، علم نیست مگر اینکه کلی باشد. اگر این عقیده را اندکی‌تحلیل بکنیم‌نکات زیر را می‌شود از آن نتیجه گرفت :

الف ـ علم تنها یك شیی‌ء یا موضوعی جزئی را مطالعه نمی کند بلکه مفهوم کلی دسته‌ای ازچیزها را در نظر می گیرد. فکر علمی در جستجوی آن قوانین کلیست که اقلاً دسته‌ای ازچیزها ازآن قوانین‌پیروی می کنند. مثلاً در علم روانشناسی حالات خاص ضمیر افراد مختلف تا آنجا که بشود ازآنها به‌قوانین کلی و عمومی رسید ، مورد مطالعه است. بهمین سبب همانطور که گفته‌اند در شناسائی علمی همیشه کثرت به وحدت جزئی، به کلی، ممکن به واجب، تحویل داده می‌شود .

ب – علم موضوع واحدی را موردبررسی قرارنمی‌دهد. پوان‌کاره H. Poincaré میان تاریخ و علومی چون فیزیك تفاوت بسیار قائل بود. به‌نظر او تاریخ بطور کلی موضوعهای واحدی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. یعنی جریان های تاریخی فقط یکبار اتفاق می‌افتندوتاریخنویس محکوم‌است راجع به‌تمام این جریان‌های مستقل از یکدیگر تحقیق بکند. البته عقیدهٔ پوان‌کاره تا اندازه ای درست است ، ولی امروز نظریه های تازه‌تری راجع به تاریخ‌و تاریخ‌نویسی پیداشده است. تاریخ‌نویسی را‌نمی‌شودفقط یادداشت وقایع دوره‌ای دانست. بعضی از فلاسفه عقیده‌دارند که تاریخ تکرار می‌شود وجریان‌های تاریخی بطور کلی تابع قوانینی هستند که می‌توان آنها را در اثر مطالعه زیاد به‌دست آورد. اما اگرعلم چیز واحدی را مورد بررسی‌قرار داد باید اقلاآن چیز واجد شرایط ثابت‌و واجبی‌باشد،مثلاً درعلم نجوم با اینکه‌ستاره‌ها تك‌تك موردتحقیق قرارمی گیرند، مطالعهٔ‌آنها موقعی علمی خوانده می‌شود که مشخصات هر کدام ازآنها نسبت به قوانین کلی ستاره‌ها معین شود .

ج – چیزی که مطالعه امورفردی‌را دشوار می کند اینست که‌برقراری‌رابطهٔ بین آنها و امور دیگرمشکل می‌باشد. با اینحال طرفداران علم‌آمارعقیده‌دارند که بوسیلهٔ آمارصحیح می‌شود تمام این امور را طبقه بندی کرد وبه‌مطالعهٔ علمی‌آنها پرداخت .

ازتمام این گفته‌ها مسئله بسیارمهمی‌نتیجه‌می‌شود، و آن‌اینست که اگرشناسائی علمی‌برای توافق باعقل، همانطور که گفتیم کثرت رابه وحدت، جزئی رابه کلی وممکن را به واجب تحویل می‌دهد، آیا بدین‌سبب از واقعیت دور نمی‌ماند؟ یعنی یك شناسائی علمی‌شاید از لحاظ عقلانی درست باشد ولی‌آیا ازنظرواقعیت مادی دنیا وعالم خارج نیز درست است یا نه . میرسن ۱ این‌مسئله را طرح کرد وعقیده داشت که تحقیق‌وشرح‌علمی متدرجاً موضوع مورد مطالعه خودرا ازبین می‌برد وفقط به وحدت و کلیت‌اهمیت‌می‌دهد در صورتی که حقیقت‌واقعیت دنیا از کثرت وجزئیات‌تشکیل شده است. نمود های‌طبیعی کاملاً بطورمتشابه تکرار نمی‌شوند. هیچ چیز درطبیعت متشابه ویکسان نیست، حتی دو تکه سنگ یا دو درخت هم کاملاً شبیه یکدیگر نیستند. میرسن عقیده داشت که علم مثل توری است که به‌آب انداخته می‌شود، بطوری که وقتی‌آنرا ازآب بیرون می کشیم، چیزی جز خود آن تور به دست نمی‌آوریم. نظریهٔ میرسن از این لحاظ قابل ملاحظه است که ما را از ایمان کور کورانه به علم باز می‌دارد، خاصه که تحول علوم به‌ما نشان می‌دهد چه بسا مجبور هستیم‌نظریهٔ علمی خودرا راجع‌به بسیاری ازموضوعها عوض کنیم. مثلاً تجربه‌ها و اختراعات جدید بیشترنظریه هائی را که درقرن هیجدهم ونوزدهم مورد قبول‌علما بوده است ردمی کنند. بااینحال‌بامیرسن‌نمی‌شودکاملاً موافق‌بود. چون‌اولاً مقصود ازتحویل کثرت‌به وحدت تبدیل اولی به دومی‌نیست‌بلکه مقصود مطالعه اولی در دومیست دیگر اینکه علم واقعیت را ازبین نمی‌برد، تنها می کوشد رابطهٔ دائم و ثابتی بین‌آن و

۱– Meyerson در سال ۱۸۵۹ درلهستان متولد شده ودر سال۱۹۳۳ در پاریس درگذشته است . او بیشتر عمر خود را در فرانسه گذرانده‌است وخودش نیز تبعهٔ این کشور بوده .

شناسائی به وجودآورد و روشی ایجاد کند. دیگراین که شناسائی‌علمی‌تنها نوع شناسائی نمی‌باشد، وبشر اگر واقعاً جویای حقیقت‌است باید از انواع دیگر شناسائی نیز ازقبیل شناسائی فلسفی یا هنری کمك بگیرد.

۳ـ روش ـ دکارت درتعریف روش عقاید خود را چنین خلاصه‌می کند: «مقصود من از روش قوانین ساده ودرستی‌است که هر کس‌آنها را مراعات کند هیچوقت درست و نادرست را باهم اشتباه نمی کند»

مقصود این است که تنهاآن شناسائی دارای ارزش منطقی‌است که درتشکیل‌آن روشی مراعات شده باشد، حتی اگرآن شناسائی منحصراً ازنوع تجربی باشد. برای این که از مطالعه وتحقیق خود نتیجهٔدرستی بگیریم‌ناگزیر از مراعات بعضی قواعد هستیم. ازین‌رو شناسائی‌علمی یعنی‌آن شناسائی که از روی عقل بنا شده‌باشد. با اینکه روش از قوانین عقلانی ومنطقی‌کاملاً جدا نیست مع‌الوصف چیزی غیر ازآنهاست و از این لحاظ می‌شود گفت که عقل و روش متقابلاً محك درستی یکدیگرند. فیلسوفهای مکتب «پر رویال» Port — Royal می گفتند. «در کشف حقیقت یا درشرح و بیان‌آن، روش، به هنری گفته می‌شود که ما رابه‌راههای معین و درستی هدایت می کند.»

٤ـ حقیقت ـ تحول‌علوم‌واختراعات ونظریه های‌جدید بی‌آنکه از ارزش‌حقیقت علمی بکاهدما را وادار به‌قبول این می کند که حتی حقیقت علمی نیز مطلق نمی‌باشد وگرنه‌هیچگونه تکامل وترقی درعلوم ممکن نمی‌شد. در نظریه های علمی امروز بیشتر به نسبیت اهمیت داده می‌شود و به همین علت نا گزیریم بگوئیم که حقیقت مطلق غایت نظر علوم است نه موضوع‌آن. درعلوم ریاضی حقیقت وابسته به رابطه‌ای متکی به عقل است که بین اعداد یا حروف برقرار می‌شود. در علوم دیگر بخصوص در علوم تجربی حقیقت وابسته به اصل جبریت است. مقصود ازجبریت اینست که در طبیعت نظم خاصی وجود دارد ونمودهای طبیعی از قوانینی تبعیت می کنند، یعنی‌وابسته به شرایطی‌هستند. بطوریکه از راه ریاضی می‌شودآنهارا پیش‌بینی کرد. راجع به‌اصل جبریت ازلحاظ‌فلسفی نیز می‌شود بحث کرد.

الف ـ اصل جبریت را می‌شود به معنای دستوری کلمه گرفت یعنی نمودها باید تابع‌شرایط خاصی‌باشند و ازقوانینی تبعیت کنند. اگر اینطور نبود فکرانسانی‌قادر به مطالعه امور طبیعی و شناسائی‌آنها نمی‌شد.

ب ـ اگر اصل جبریت را مانندامری حقیقی مورد مطالعه قرار دهیم اول‌باید بدانیم که آیا واقعاً این اصل درحقیقت مادی دنیا وجود دارد یا نه. تحول علوم، خاصه ترقی مطالعات مربوط به میکروفیزیك Microphysique بیش ازپیش فکرما را در بارهٔ وجود این اصل بشك می‌اندازد و همانطور که گفتیم در نظریه‌های جدید علمی به اصل نسبیت اهمیت بیشتری داده می‌شود.

ج ـ درمرحلهٔ سوم باید یادآور شد که اصل جبریت مطلق مربوط به‌مطالعات

علمی نیست بلکه بیشتر باید آنرا از لحاظ فلسفهٔ مابعد الطبیعه Mètaphysique مورد بحث قرار داد. زیرا اگر بگوئیم که در دنیا اصل جبریت بطور مطلق وجود دارد مثل اینست که گفته باشیم درنهاد هستی‌اشیاء و انسان چنین‌خاصیتی باید وجود داشته باشد. دکارت وبعد از او مالبرانش عقیده داشتند که دنیا را قوانین واجب وثابتی اداره می کند که خدا آنها را به وجود آورده‌است. اسپینوزا می گفت: «عقل انسان را وادار به قبول این اصل می کند که چیزها را واجب بداند نه ممکن.»

د ـ از لحاظ اخلاق مسئله‌ای که راجع به این موضوع طرح می‌شود مسئلهٔ جبر و اختیار است. فلاسفهٔ معاصر به این مسئله بیش از پیش علاقه نشان می‌دهند. ژان‌پل‌سارتر عقیده دارد که اگر ما از جبری بودن اعمال خودآگاه‌می‌شویم دلیل‌اینست که آزاد هستیم. اجسام یا جانوران به این موضوع آگاهی پیدا نمی کنند.

هـ ـ اعتقاد به اصل جبر شامل این‌معنی نیست که سرنوشت انسان‌خارج از ارادهٔ اوست بلکه این اصل به ‌مانشان می‌دهد که تحت چه شرایطی چه نموده‌هائی‌ظاهرمی‌شود به طوریکه اگر بشر وسیله‌ای برای عوض کردن این شرایط به دست بیاورد می‌تواند این نمودها راهم تغییردهد.

از مطالعهٔ اجمالی مشخصات شناسائی علمی چنین برمی‌آید که شناسائی علمی بطور کلی باید متکی به عقل باشد به‌شرطی که عقل‌را محدود به چند اصل‌وقانون‌نکنیم ودامنهٔ آنرا وسیعتر به دانیم.

کریم مجتهدی

برای تهیه این مقاله از منابع زیر استفاده شده است.

1- Bachelard – La formation de l' esprit scientifique.
2- Goblot – Traité de logique.
3- Meynard – Logique et philosophie des sciences.
4- Lalande – Dictionnaire philosophique.